3 3433 06824145 8

Digitized by Google

7-4

Presented by

F. A. Sorge

to the

New York Public Library

Digitized by Google

ZEY
Feuerbach
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Das Wesen

des

Christenthums

von

Ludwig Feuerbach.

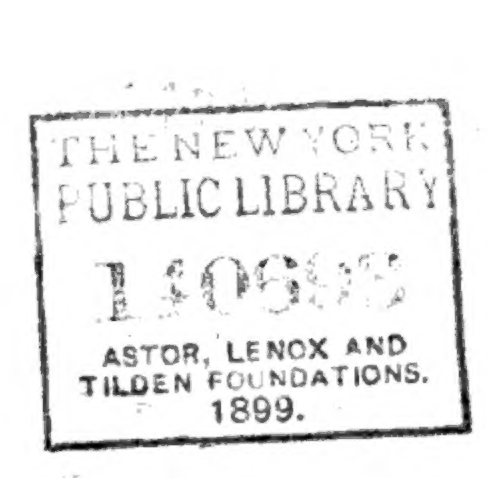
Zweite vermehrte Auflage.

Leipzig,

Verlag von Otto Wigand.

1848.

Digitized by Google



Digitized by Google

Vorwort.

Die albernen und perfiden Urtheile, welche über diese Schrift seit ihrer Erscheinung in der ersten Auflage gefällt wurden, haben mich keineswegs befremdet, denn ich erwartete keine anderen und konnte auch rechtlicher und vernünftiger Weise keine anderen erwarten. Ich habe es durch diese Schrift mit Gott und Welt verdorben. Ich habe die „ruchlose Frechheit" gehabt, schon in dem Vorwort auszusprechen, daß „auch das Christenthum seine classischen Zeiten gehabt habe, und nur das Wahre, das Große, das Classische würdig sei, gedacht zu werden, das Unwahre, Kleinliche, Unclassische aber vor das Forum der Satyre oder Komik gehöre, daß ich daher um das Christenthum als ein denkwürdiges Object fixiren zu können, von dem dissoluten, charakterlosen, comfortabeln, belletristischen, coquetten, epikureischen Christenthum der modernen Welt abstrahirt, mich zurückversetzt habe in Zeiten, wo die Braut Christi noch eine keusche, unbefleckte Jungfrau war, wo sie noch nicht in die Dornenkrone ihres himmlischen Bräutigams die Rosen und Myrten der heidnischen Venus einflocht, wo sie zwar arm war an irdischen Schätzen, aber überreich und überglücklich im Genusse der Geheimnisse einer übernatürlichen Liebe". Ich habe also die ruchlose Frechheit gehabt, das von den modernen Scheinchristen vertuschte und verläugnete wahre Christenthum aus dem Dunkel der Vergangenheit ans Licht wieder hervorzuziehen, aber nicht in der löblichen und vernünftigen Absicht, es als das Non plus ultra des menschlichen Geistes und Herzens hin zu stellen, nein! in der ent-

*

Digitized by Google

gegengesetzten, in der eben so „thörichten" als „teuflischen" Absicht, es auf ein höheres, allgemeineres Princip zu reduciren — und bin in Folge dieser ruchlosen Frechheit mit Fug und Recht der Fluch der modernen Christen, insbesondre der Theologen geworden. Ich habe die speculative Philosophie an ihrer empfindlichsten Stelle, an ihrem eigentlichen Point d'honneur angegriffen, indem ich die scheinbare Eintracht, welche sie zwischen sich und der Religion gestiftet, unbarmherzig zerstörte — nachwies, daß sie, um die Religion mit sich in Einklang zu bringen, die Religion ihres wahren, wesenhaften Inhalts beraubt; zugleich aber auch die sogenannte positive Philosophie in ein höchst fatales Licht gesetzt, indem ich zeigte, daß das Original ihres Götzenbildes der Mensch ist, daß zur Persönlichkeit wesentlich Fleisch und Blut gehört — durch meine extraordinäre Schrift also die ordinären Fachphilosophen gewaltig vor den Kopf gestoßen. Ich habe mir ferner durch die äußerst unpolitische, leider! aber intellectuell und sittlich nothwendige Aufklärung, die ich über das dunkle Wesen der Religion gegeben, selbst die Ungnade der Politiker zugezogen — sowohl der Politiker, welche die Religion als das politischste Mittel zur Unterwerfung und Unterdrückung des Menschen betrachten, als auch derjenigen, welche die Religion als das politisch gleichgültigste Ding ansehen, und daher wohl auf dem Gebiete der Industrie und Politik Freunde, aber auf dem Gebiete der Religion sogar Feinde des Lichts und der Freiheit sind. Ich habe endlich, und zwar schon durch die rücksichtslose Sprache, mit welcher ich jedes Ding bei seinem wahren Namen nenne, einen entsetzlichen, unverzeihlichen Verstoß gegen die Etiquette der Zeit gemacht.

Der Ton der „guten Gesellschaften", der neutrale, leidenschaftlose Ton conventioneller Illusionen und Unwahrheiten ist nämlich der herrschende, der normale Ton der Zeit — der Ton, in welchem nicht etwa nur die eigentlich politischen, was sich von selbst versteht, sondern auch die religiösen und wissenschaftlichen Angelegenheiten, id est Uebel der Zeit behandelt

Digitized by Google

und besprochen werden müssen. Schein ist das Wesen der Zeit — Schein unsre Politik, Schein unsre Sittlichkeit, Schein unsre Religion, Schein unsre Wissenschaft. Wer jetzt die Wahrheit sagt, der ist impertinent, „ungesittet", wer „ungesittet", unsittlich. Wahrheit ist unsrer Zeit Unsittlichkeit. Sittlich, ja autorisirt und honorirt ist die heuchlerische Verneinung des Christenthums, welche sich den Schein der Bejahung desselben gibt; aber unsittlich und verrufen ist die wahrhaftige, die sittliche Verneinung des Christenthums — die Verneinung, die sich als Verneinung ausspricht. Sittlich ist das Spiel der Willkühr mit dem Christenthum, welche den einen Grundartikel des christlichen Glaubens wirklich fallen, den andern aber scheinbar stehen läßt, denn wer einen Glaubensartikel umstößt, der stößt, wie schon Luther sagte [Leipziger Ausg. 1731 T. XI. p. 426]*), alle um, wenigstens dem Principe nach, aber unsittlich ist der Ernst der Freiheit vom Christenthum aus innerer Nothwendigkeit, sittlich ist die tactlose Halbheit, aber unsittlich die ihrer selbst gewisse und sichere Ganzheit, sittlich der lüderliche Widerspruch, aber unsittlich die Strenge der Consequenz, sittlich die Mittelmässigkeit, weil sie mit Nichts fertig wird, nirgends auf den Grund kommt, aber unsittlich das Genie, weil es aufräumt, weil es seinen Gegenstand erschöpft — kurz sittlich ist nur die Lüge, weil sie das Uebel der Wahrheit oder — was jetzt eins ist — die Wahrheit des Uebels umgeht, verheimlicht.

Wahrheit ist aber in unsrer Zeit nicht nur Unsittlichkeit, Wahrheit ist auch Unwissenschaftlichkeit — Wahrheit ist

*) An einer andern Stelle (Ebend. T. XXI. p. 445) drückt sich Luther hierüber also aus: „Rund und rein, gantz und alles gegläubt oder nichts gegläubt. Der heilige Geist läßt sich nicht trennen, noch theilen, daß er ein Stück sollte wahrhaftig, und das andere falsch lehren oder gläuben lassen..... Wo die Glocke an einem Orte berstet, klingt sie auch nichts mehr und ist gantz untüchtig." O wie wahr! Wie beleidigen den musikalischen Sinn die Glockentöne des modernen Glaubens! Aber freilich, wie ist auch die Glocke zerborsten!

die Gränze der Wissenschaft. In demselben Sinne, als sich die Freiheit der deutschen Rheinschiffahrt jusques à la mèr, erstreckt sich die Freiheit der deutschen Wissenschaft jusques à la verité. Wo die Wissenschaft zur Wahrheit kommt, Wahrheit wird, da hört sie auf, Wissenschaft zu sein, da wird sie ein Object der Polizei — die Polizei ist die Gränze zwischen der Wahrheit und Wissenschaft. Wahrheit ist der Mensch, nicht die Vernunft in abstracto, das Leben, nicht der Gedanke, der auf dem Papier bleibt, auf dem Papier seine volle, entsprechende Existenz findet. Gedanken daher, die unmittelbar aus der Feder in das Blut, aus der Vernunft in den Menschen übergehen, sind keine wissenschaftlichen Wahrheiten mehr. Wissenschaft ist wesentlich nur ein unschädliches, aber auch unnützliches Spielwerkzeug der faulen Vernunft; Wissenschaft ist nur Beschäftigung mit für das Leben, für den Menschen gleichgültigen Dingen, oder, gibt sie sich ja mit nicht gleichgültigen Dingen ab, doch eine so indifferente, gleichgültige Beschäftigung, daß darum kein Mensch sich kümmert. Rathlosigkeit im Kopfe, Thatlosigkeit im Herzen — Wahrheits- und Gesinnungslosigkeit, kurz Charakterlosigkeit ist daher jetzt die nothwendige Eigenschaft eines ächten, recommandabeln, koschern Gelehrten — wenigstens eines solchen Gelehrten, dessen Wissenschaft ihn nothwendig in Berührung mit den delicaten Puncten der Zeit bringt. Aber ein Gelehrter von unbestechlichem Wahrheitssinne, von entschiedenem Charakter, der eben deßwegen den Nagel mit einem Schlage auf den Kopf trifft, der das Uebel bei der Wurzel packt, den Punct der Krisis, der Entscheidung unaufhaltsam herbeiführet — ein solcher Gelehrter ist kein Gelehrter mehr — Gott bewahre! — er ist ein „Herostat" — also flugs mit ihm an den Galgen oder doch wenigstens an den Pranger! Ja, nur an den Pranger; denn der Tod am Galgen ist den ausdrücklichen Grundsätzen des heutigen „christlichen Staatsrechts" zufolge ein unpolitischer und „unchristlicher", weil offen ausgesprochner, unläugbarer Tod, aber der Tod am Pranger, der bürgerliche

Tod ist ein höchst politischer und christlicher, weil hinterlistiger, heuchlerischer Tod — Tod, aber ein Tod, der nicht scheint Tod zu sein. Und Schein, purer Schein ist das Wesen der Zeit in allen nur einiger Maaßen kitzlichen Punkten.

Kein Wunder also, daß die Zeit des scheinbaren, des illusorischen, des renommistischen Christenthums an dem Wesen des Christenthums einen solchen Scandal genommen hat. Ist doch das Christenthum so sehr ausser Art geschlagen und ausser Praxis gekommen, daß selbst die officiellen und gelehrten Repräsentanten des Christenthums, die Theologen nicht einmal mehr wissen oder wenigstens wissen wollen, was Christenthum ist. Man vergleiche nur, um sich hievon mit eignen Augen zu überzeugen, die Vorwürfe, welche mir die Theologen z. B. in Betreff des Glaubens, des Wunders, der Vorsehung, der Nichtigkeit der Welt gemacht, mit den historischen Zeugnissen, die ich in meiner Schrift, namentlich in dieser zweiten, eben deßwegen mit Belegstellen bedeutend vermehrten Auflage anführe, und man wird erkennen, daß diese ihre Vorwürfe nicht mich, sondern das Christenthum selbst treffen, daß ihre „Indignation" über meine Schrift nur eine Indignation über den wahren, aber ihrem Sinne gänzlich entfremdeten Inhalt der christlichen Religion ist, wie dieß denn auch schon der Verfasser der sarkastischen Schrift: „Hegels Lehre von der Religion und Kunst. Von dem Standpunkte des Glaubens aus beurtheilt", p. 28—32 bemerkt und gezeigt hat. Nein! es ist kein Wunder, daß in einer Zeit, welche — übrigens offenbar aus Langerweile — den abgelebten, den jetzt ach! so kleinlichen Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus — ein Gegensatz, über den jüngst noch der Schuster und Schneider hinaus war — mit affectirter Leidenschaftlichkeit wieder angefacht und sich nicht geschämt hat, den Hader über die gemischten Ehen als eine ernsthafte, hochwichtige Angelegenheit aufzunehmen, eine Schrift, welche auf den Grund historischer Documente beweist, daß nicht nur die gemischte Ehe, die Ehe zwischen Gläubigen und Ungläubigen, sondern die Ehe

überhaupt dem wahren Christenthum widerspricht, daß der wahre Christ — aber ist es nicht die Pflicht der „christlichen Regierungen", der christlichen Seelsorger, der christlichen Lehrer, dafür zu sorgen, daß wir Alle wahre Christen seien? — keine andere Zeugung kennt, als die Zeugung im heiligen Geiste, die Bekehrung, die Bevölkerung des Himmels, aber nicht der Erde — nein! es ist kein Wunder, daß in einer solchen Zeit eine solche Schrift ein empörender Anachronismus ist.

Aber eben deßwegen, weil es kein Wunder, so hat mich auch das Geschrei über und gegen meine Schrift im Geringsten nicht aus dem Concept gebracht. Ich habe vielmehr in aller Ruhe meine Schrift noch einmal der strengsten, eben sowohl historischen als philosophischen Kritik unterworfen, sie von ihren formellen Mängeln, so viel als möglich, gereinigt und mit neuen Entwicklungen, Beleuchtungen und historischen Zeugnissen — höchst schlagenden, unwidersprechlichen Zeugnissen bereichert. Hoffentlich wird man jetzt, wo ich oft Schritt für Schritt den Gedankengang meiner Analyse mit historischen Belegen unterbreche und unterstütze, sich überzeugen, wenn man nicht stockblind ist, und eingestehen, wenn auch widerwillig, daß meine Schrift eine getreue, richtige Uebersetzung der christlichen Religion aus der orientalischen Bildersprache der Phantasie in gutes, verständliches Deutsch ist. Und weiter will meine Schrift nichts sein, als eine sinngetreue Uebersetzung — bildlos ausgedrückt: eine empirisch- oder historisch-philosophische Analyse, Auflösung des Räthsels der christlichen Religion. Die allgemeinen Sätze, die ich in der Einleitung vorausschicke, sind keine apriorischen, selbsterfonnenen, keine Producte der Speculation; sie sind entstanden erst aus der Analyse der Religion, sind nur, wie überhaupt die Grundgedanken der Schrift, in Gedanken umgesetzte, d. h. in allgemeine Ausdrücke gefaßte und dadurch zum Verständniß gebrachte thatsächliche Aeußerungen des menschlichen Wesens — und zwar des religiösen Wesens und Bewußtseins des Menschen. Die Gedanken meiner Schrift sind nur Conclusionen, Folge-

rungen aus Prämissen, welche nicht wieder Gedanken, sondern gegenständliche, entweder lebendige oder historische Thatsachen sind — Thatsachen, die ob ihrer plumpen Existenz in Grossfolio in meinem Kopfe gar nicht Platz hatten. Ich verwerfe überhaupt unbedingt die absolute, die immaterielle, die mit sich selbst zufriedne Speculation — die Speculation, die ihren Stoff aus sich selbst schöpft. Ich bin himmelweit unterschieden von den Philosophen, welche sich die Augen aus dem Kopfe reißen, um desto besser denken zu können; ich brauche zum Denken die Sinne, vor Allem die Augen, gründe meine Gedanken auf Materialien, die wir uns stets nur vermittelst der Sinnenthätigkeit aneignen können, erzeuge nicht den Gegenstand aus dem Gedanken, sondern umgekehrt den Gedanken aus dem Gegenstande, aber Gegenstand ist nur, was ausser dem Kopfe existirt. Ich bin Idealist nur auf dem Gebiete der praktischen Philosophie, d. h. ich mache hier die Schranken der Gegenwart und Vergangenheit nicht zu Schranken der Menschheit, der Zukunft, glaube vielmehr unerschütterlich, daß gar Manches, ja wohl gar Manches, was den kurzsichtigen, kleinmüthigen Praktikern heute für Phantasie, für nie realisirbare Idee, ja für bloße Chimäre gilt, schon morgen, d. h. im nächsten Jahrhundert — Jahrhunderte im Sinne des einzelnen Menschen sind Tage im Sinne und Leben der Menschheit — in voller Realität dastehen wird. Kurz die Idee ist mir nur der Glaube an die geschichtliche Zukunft, an den Sieg der Wahrheit und Tugend, hat mir nur politische und moralische Bedeutung; aber auf dem Gebiete der eigentlichen theoretischen Philosophie gilt mir im directen Gegensatze zur Hegel'schen Philosophie, wo gerade das Umgekehrte stattfindet, nur der Realismus, der Materialismus in dem angegebenen Sinne. Den Grundsatz der bisherigen speculativen Philosophie: alles, was mein ist, führe ich bei mir selbst — das alte omnia mea mecum porto kann ich daher leider! nicht auf mich appliciren. Ich habe gar viele Dinge ausser mir, die ich nicht in der Tasche

oder im Kopfe mit mir transportiren kann, aber gleichwohl doch zu mir selbst rechne, nicht zu mir nur als Menschen, von dem hier keine Rede ist, sondern zu mir als Philosophen. Ich bin nichts als ein geistiger Naturforscher, aber der Naturforscher vermag nichts ohne Instrumente, ohne materielle Mittel. Als ein solcher — als ein geistiger Naturforscher also schrieb ich denn auch diese meine Schrift, die folglich nichts andres enthält, als das Princip, und zwar bereits praktisch bewährte, d. h. in concreto, an einem besondern Gegenstande — einem Gegenstande übrigens von allgemeiner Bedeutung — an der Religion dargestellte, entwickelte und durchgeführte Princip einer neuen, von der bisherigen Philosophie wesentlich unterschiednen, dem wahren, wirklichen, ganzen Wesen des Menschen entsprechenden, aber freilich gerade eben deßwegen allen durch eine über-, d. h. widermenschliche, widernatürliche Religion und Speculation verdorbenen und verkrüppelten Menschen widersprechenden Philosophie — einer Philosophie, welche nicht, wie ich mich schon anderwärts ausdrückte, den Gänsekiel für das einzige entsprechende Offenbarungsorgan der Wahrheit hält, sondern Augen und Ohren, Hände und Füße hat, nicht den Gedanken der Sache mit der Sache selbst identificirt, um so die wirkliche Existenz durch den Kanal der Schreibfeder auf eine papierne Existenz zu reduciren, sondern beide von einander trennt, aber gerade durch diese Trennung zur Sache selbst kommt, nicht das Ding, wie es Gegenstand der abstracten Vernunft, sondern wie es Gegenstand des wirklichen, ganzen Menschen, also selbst ein ganzes, wirkliches Ding ist, als das wahre Ding anerkennt — einer Philosophie, welche, weil sie sich nicht auf einen Verstand für sich selbst, auf einen absoluten, namenlosen Verstand, von dem man nicht weiß, wem er angehört, sondern auf den Verstand des — freilich nicht verspeculirten und verchristelten — Menschen stützt, auch die menschliche, nicht eine wesen- und namenlose Sprache spricht, ja welche, wie der Sache, so der Sprache nach, gerade das Wesen der

Philosophie in die Negation der Philosophie setzt, d. h. nur die in succum et sanguinem vertirte, die Fleisch und Blut, die Mensch gewordene Philosophie für die wahre Philosophie erklärt und daher ihren höchsten Triumph darin findet, daß sie allen plumpen und verschulten Köpfen, welche in den Schein der Philosophie das Wesen der Philosophie setzen, gar nicht Philosophie zu sein scheint.

Als ein Specimen dieser Philosophie nun, welche nicht die Substanz Spinoza's, nicht das Ich Kant's und Fichte's, nicht die absolute Identität Schelling's, nicht den absoluten Geist Hegel's, kurz kein abstractes, nur gedachtes oder eingebildetes, sondern ein wirkliches oder vielmehr das allerwirklichste Wesen, das wahre Ens realissimum: den Menschen, also das positivste Realprincip zu ihrem Princip hat, welche den Gedanken aus seinem Gegentheil, aus dem Stoffe, dem Wesen, den Sinnen erzeugt, sich zu ihrem Gegenstande erst sinnlich, d. i. leidend, receptiv verhält, ehe sie ihn denkend bestimmt, ist also meine Schrift — obwohl andrerseits das wahre, das Fleisch und Blut gewordne Resultat der bisherigen Philosophie — doch so wenig ein in die Kategorie der Speculation zu stellendes Product, daß sie vielmehr das directe Gegentheil, ja die Auflösung der Speculation ist. Die Speculation läßt die Religion nur sagen, was sie selbst gedacht und weit besser gesagt, als die Religion; sie bestimmt die Religion, ohne sich von ihr bestimmen zu lassen; sie kommt nicht aus sich heraus. Ich aber lasse die Religion sich selbst aussprechen; ich mache nur ihren Zuhörer und Dollmetscher, nicht ihren Souffleur. Nicht zu erfinden — zu entdecken, „Dasein zu enthüllen" war mein einziger Zweck; richtig zu sehen, mein einziges Bestreben. Nicht ich, die Religion betet den Menschen an, ob sie oder vielmehr die Theologie es gleich läugnet; nicht meine Wenigkeit nur, die Religion selbst sagt: Gott ist Mensch, der Mensch Gott; nicht ich, die Religion selbst verläugnet und verneint den Gott, der nicht Mensch, sondern nur ein Ens rationis ist, indem sie

Gott Mensch werden läßt und nun erst diesen vom Menschen nicht unterschiednen, diesen menschlich gestalteten, menschlich fühlenden und gesinnten Gott zum Gegenstande ihrer Anbetung und Verehrung macht. Ich habe nur das Geheimniß der christlichen Religion verrathen, nur entrissen dem widerspruchvollen Lug- und Truggewebe der Theologie — dadurch aber freilich ein wahres Sacrilegium begangen. Wenn daher meine Schrift negativ, irreligiös, atheistisch ist, so bedenke man, daß der Atheismus — im Sinne dieser Schrift wenigstens — das Geheimniß der Religion selbst ist, daß die Religion selbst zwar nicht auf der Oberfläche, aber im Grunde, zwar nicht in ihrer Meinung und Einbildung, aber in ihrem Herzen, ihrem wahren Wesen an nichts andres glaubt, als an die Wahrheit und Gottheit des menschlichen Wesens — eine Wahrheit, welche ich vielleicht, denn an sich ist es überflüssig, zur Beschämung unsrer Theologen und Philosophen auf eine höchst populäre Weise noch an einem historischen Gegenstande von eben so tiefer als populärer Bedeutung erörtern und nachweisen werde. Oder man beweise mir, daß sowohl die historischen, als rationellen Argumente meiner Schrift falsch, unwahr sind — widerlege sie — aber ich bitte mir aus — nicht mit juristischen Injurien, oder theologischen Jeremiaden, oder abgedroschnen speculativen Phrasen, oder namenlosen Miserabilitäten, sondern mit Gründen, und zwar solchen Gründen, die ich nicht selbst bereits gründlichst widerlegt habe.

Allerdings ist meine Schrift negativ, verneinend, aber, wohlgemerkt! nur gegen das unmenschliche, nicht gegen das menschliche Wesen der Religion. Sie zerfällt daher in zwei Theile, wovon der Hauptsache nach der erste der bejahende, der zweite — mit Inbegriff des Anhangs — nicht ganz, doch größten Theils — der verneinende ist; aber in beiden wird Dasselbe bewiesen, nur auf verschiedene oder vielmehr entgegengesetzte Weise. Der erste ist nämlich die Auflösung der Religion in ihr Wesen, ihre Wahrheit, der zweite die Auflösung derselben in ihre Widersprüche; der erste Entwicklung, der

zweite Polemik, jener daher der Natur der Sache nach ruhiger, dieser lebendiger. Gemach schreitet die Entwicklung vorwärts, aber rasch der Kampf, denn die Entwicklung ist auf jeder Station in sich befriedigt, aber der Kampf nur im letzten Ziele. Bedenklich ist die Entwicklung, aber resolut der Kampf. Licht erheischt die Entwicklung, aber Feuer der Kampf. Daher die Verschiedenheit der beiden Theile schon in formeller Beziehung. Im ersten Theile also zeige ich, daß der wahre Sinn der Theologie die Anthropologie ist, daß zwischen den Prädicaten des göttlichen und menschlichen Wesens, folglich — denn überall wo die Prädicate, wie dieß vor Allem bei den theologischen der Fall ist, nicht zufällige Eigenschaften, Accidenzen, sondern das Wesen des Subjects ausdrücken, ist zwischen Prädicat und Subject kein Unterschied, kann das Prädicat an die Stelle des Subjects gesetzt werden, weßhalb ich verweise auf die Analytik des Aristoteles oder auch nur die Einleitung des Porphyrius — folglich auch zwischen dem göttlichen und menschlichen Subject oder Wesen kein Unterschied ist, daß sie identisch sind; im zweiten zeige ich dagegen, daß der Unterschied, der zwischen den theologischen und anthropologischen Prädicaten gemacht wird oder vielmehr gemacht werden soll, sich in Nichts, in Unsinn auflöst. Ein sinnfälliges Beispiel. Im ersten Theile beweise ich, daß der Sohn Gottes in der Religion wirklicher Sohn ist, Sohn Gottes in demselben Sinne, in welchem der Mensch Sohn des Menschen ist, und finde darin die Wahrheit, das Wesen der Religion, daß sie ein tiefmenschliches Verhältniß als ein göttliches Verhältniß erfaßt und bejaht; im zweiten dagegen, daß der Sohn Gottes — allerdings nicht unmittelbar in der Religion selbst, sondern in der Reflexion derselben über sich — nicht Sohn im natürlichen, menschlichen Sinn, sondern auf eine ganz andre, der Natur und Vernunft widersprechende, folglich sinn- und verstandlose Weise Sohn sei, und finde in dieser Verneinung des menschlichen Sinnes und Verstandes die Unwahrheit, das Negative der Religion. Der erste Theil ist demnach der di-

recte, der zweite der indirecte Beweis, daß die Theologie Anthropologie ist; der zweite führt daher nothwendig auf den ersten zurück; er hat keine selbstständige Bedeutung; er hat nur den Zweck zu beweisen, daß der Sinn, in welchem die Religion dort genommen worden ist, der richtige sein muß, weil der entgegengesetzte Sinn Unsinn ist. Kurz im ersten Theile habe ich es hauptsächlich — hauptsächlich, sage ich, denn es war unvermeidlich, nicht in den ersten auch schon die Theologie, wie in den zweiten die Religion hinein zu ziehen — mit der Religion zu thun, im zweiten mit der Theologie, aber nicht nur, wie man hie und da irrthümlich gemeint hat, mit der gemeinen Theologie, deren mir übrigens wohlbekannte Quisquilien ich vielmehr mir so viel als möglich vom Leibe hielt, mich überall nur auf die wesentlichste, die strengste, nothwendigste Bestimmung des Gegenstandes beschränkend, wie z. B. bei den Sacramenten nur auf zwei, denn im strengsten Sinne (s. Luther T. XVII. p. 558 nach der citirten Ausgabe) gibt es nur zwei, also auf die Bestimmung, welche einem Gegenstand allgemeines Interesse gibt, ihn über die beschränkte Sphäre der Theologie erhebt, sondern auch, was ja schon der bloße Augenschein zeigt, mit der speculativen Theologie oder Philosophie. Mit der Theologie, sage ich, nicht mit den Theologen; denn ich kann überall nur fixiren, was prima causa ist — das Original, nicht die Copie, Principien, nicht Personen, Gattungen, aber nicht Individuen, Objecte der Geschichte, aber nicht Objecte der Chronique scandaleuse.

Wenn meine Schrift nur den zweiten Theil enthielte, so hätte man allerdings vollkommen Recht, derselben eine nur negative Tendenz vorzuwerfen — den Satz: die Religion ist Nichts, ist Unsinn, als den wesentlichen Inhalt derselben zu bezeichnen. Allein ich sage keineswegs: — wie leicht hätte ich es mir dann machen können! — Gott ist Nichts, die Trinität ist Nichts, das Wort Gottes ist Nichts u. s. w., ich zeige nur, daß sie nicht Das sind, was sie in der Illusion der

Theologie sind, — nicht ausländische, sondern einheimische Mysterien, die Mysterien der menschlichen Natur; ich zeige, daß die Religion das scheinbare, oberflächliche Wesen der Natur und Menschheit für ihr wahres, inneres Wesen nimmt und daher das wahre, esoterische Wesen derselben als ein andres, als ein besondres Wesen vorstellt, daß folglich die Religion in den Bestimmungen, die sie von Gott, z. B. vom Worte Gottes gibt — wenigstens in den Bestimmungen, welche keine negativen sind in dem eben angegebnen Sinne — nur das wahre Wesen des menschlichen Wortes definirt oder vergegenständlicht. Der Vorwurf, daß nach meiner Schrift die Religion Unsinn, Nichts, pure Illusion sei, hätte nur dann Grund, wenn ihr zufolge auch Das, worauf ich die Religion zurückführe, was ich als ihren wahren Gegenstand und Inhalt nachweise, der Mensch, die Anthropologie Unsinn, Nichts, pure Illusion wäre. Aber weit gefehlt, daß ich der Anthropologie eine nichtige oder auch nur untergeordnete Bedeutung gebe — eine Bedeutung, die ihr gerade nur so lange zukommt, als über ihr und ihr entgegen eine Theologie steht — indem ich die Theologie zur Anthropologie erniedrige, erhebe ich vielmehr die Anthropologie zur Theologie, gleichwie das Christenthum, indem es Gott zum Menschen erniedrigte, den Menschen zu Gott machte, freilich wieder zu einem dem Menschen entfernten, transcendenten, phantastischen Gott — nehme daher auch das Wort: Anthropologie, wie sich von selbst versteht, nicht im Sinne der Hegel'schen oder bisherigen Philosophie überhaupt, sondern in einem unendlich höhern und allgemeineren Sinne.

Die Religion ist der Traum des menschlichen Geistes. Aber auch im Traume befinden wir uns nicht im Nichts oder im Himmel, sondern auf der Erde — im Reiche der Wirklichkeit, nur daß wir die wirklichen Dinge nicht im Lichte der Wirklichkeit und Nothwendigkeit, sondern im entzückenden Scheine der Imagination und Willkühr erblicken. Ich thue daher der Religion — auch der speculativen Philosophie oder Theologie

— nichts weiter an, als daß ich ihr die Augen öffne, oder vielmehr nur ihre einwärts gekehrten Augen auswärts richte d. h. ich verwandle nur den Gegenstand in der Vorstellung oder Einbildung in den Gegenstand in der Wirklichkeit.

Aber freilich für diese Zeit, welche das Bild der Sache, die Copie dem Original, die Vorstellung der Wirklichkeit, den Schein dem Wesen vorzieht, ist diese Verwandlung, weil Enttäuschung, absolute Vernichtung, oder doch ruchlose Profanation; denn heilig ist ihr nur die Illusion, profan aber die Wahrheit. Ja die Heiligkeit steigt in ihren Augen in demselben Maaße, als die Wahrheit ab- und die Illusion zunimmt, so daß der höchste Grad der Illusion für sie auch der höchste Grad der Heiligkeit ist. Verschwunden ist die Religion und an ihre Stelle getreten selbst bei den Protestanten der Schein der Religion — die Kirche, um wenigstens der unwissenden und urtheilslosen Menge den Glauben beizubringen, es bestehe noch der christliche Glaube, weil heute noch die christlichen Kirchen, wie vor tausend Jahren, dastehen und heute noch, wie sonst, die äußerlichen Zeichen des Glaubens im Schwang sind. Was keine Existenz mehr im Glauben hat — der Glaube der modernen Welt ist nur ein scheinbarer Glaube, ein Glaube, der nicht glaubt, was er zu glauben sich einbildet, nur ein unentschiedner, schwachsinniger Unglaube, wie dieß von mir und Andern hinlänglich bewiesen worden — das soll doch noch in der Meinung gelten, was nicht mehr in sich selbst, in Wahrheit heilig ist, doch wenigstens noch heilig scheinen. Daher die scheinbar religiöse Entrüstung der gegenwärtigen Zeit, der Zeit des Scheines und der Illusion über meine Analyse namentlich von den Sacramenten. Aber man verlange nicht von einem Schriftsteller, der sich nicht die Gunst der Zeit, sondern nur die Wahrheit, die unverhüllte, nackte Wahrheit zum Ziele setzt, daß er vor einem leeren Scheine Respect habe oder heuchle, um so weniger, als der Gegenstand dieses Scheines an und für sich der Culminationspunkt der Religion, d. h. der Punkt ist, wo

die Religiosität in Irreligiosität umschlägt. Dieß zur Rechtfertigung, nicht zur Entschuldigung meiner Analyse von den Sacramenten.

Was übrigens den eigentlichen Sinn der insbesondre in der Schlußanwendung gegebenen Analyse von den Sacramenten betrifft, so bemerke ich nur, daß ich hier den wesentlichen Inhalt meiner Schrift, das eigentliche Thema derselben, besonders in Beziehung auf ihre praktische Bedeutung, an einem sinnlichen Beispiel veranschauliche, daß ich hier die Sinne selbst zu Zeugen von der Wahrhaftigkeit meiner Analyse und Gedanken aufrufe, ad oculos, ja ad tactum, ad gustum demonstrire, was ich durch die ganze Schrift ad captum docirte. Wie nämlich das Wasser der Taufe, der Wein und das Brot des Abendmahls in ihrer natürlichen Kraft und Bedeutung genommen unendlich mehr sind und wirken, als in einer supranaturalistischen, illusorischen Bedeutung; so ist überhaupt der Gegenstand der Religion im Sinne der Schrift, also im anthropologischen Sinne aufgefaßt, ein unendlich ergiebigerer und reellerer Gegenstand der Theorie und Praxis, als im Sinne der Theologie; denn wie Das, was im Wasser, Wein und Brot als ein von diesen natürlichen Stoffen Unterschiednes mitgetheilt wird oder vielmehr werden soll, nur etwas in der Vorstellung, Einbildung, aber Nichts in Wahrheit, in Wirklichkeit ist, so ist auch der Gegenstand der Religion überhaupt, das göttliche Wesen im Unterschiede vom Wesen der Natur und Menschheit, d. h. wenn die Bestimmungen desselben, wie Verstand, Liebe u. s. w. etwas Andres sein und bedeuten sollen, als eben diese Bestimmungen, wie sie das Wesen des Menschen und der Natur ausmachen, nur Etwas in der Vorstellung, in der Einbildung, aber nichts in Wahrheit und Wirklichkeit. Wir sollen also — ist die Lehre der Fabel — die Bestimmungen und Kräfte der Wirklichkeit, überhaupt die wirklichen Wesen und Dinge nicht, wie die Theologie und speculative Philosophie zu willkührlichen Zeichen, zu Vehikeln, Symbolen oder Prädicaten eines von ihnen unterschiednen, transcendenten, absoluten,

d. i. abstracten Wesens machen, sondern in der Bedeutung nehmen und erfassen, welche sie für sich selbst haben, welche identisch ist mit ihrer Qualität, mit der Bestimmtheit, die sie zu dem macht, was sie sind — so erst haben wir die Schlüssel zu einer reellen Theorie und Praxis. Ich setze in der That und Wahrheit an die Stelle des unfruchtbaren Taufwassers die Wohlthat des wirklichen Wassers. Wie „wässerig", wie trivial! Ja wohl, sehr trivial. Aber eine sehr triviale Wahrheit war seiner Zeit auch der Ehestand, welchen Luther auf den Grund seines natürlichen Menschensinns der scheinheiligen Illusion des ehelosen Standes entgegensetzte. Das Wasser ist mir daher allerdings Sache, aber doch zugleich wieder nur Vehikel, Bild, Beispiel, Symbol des „unheiligen" Geistes meiner Schrift, gleichwie auch das Wasser der Taufe — der Gegenstand meiner Analyse — zugleich eigentliches und bildliches oder symbolisches Wasser ist. Eben so ist es mit dem Wein und Brot. Die Bosheit hat hieraus den lächerlichen Schluß gezogen: Baden, Essen und Trinken sei die Summa summarum, das positive Resultat meiner Schrift. Ich erwiedre hierauf nur dieses: wenn der ganze Inhalt der Religion in den Sacramenten enthalten ist, es folglich auch keine anderen religiösen Akte oder Handlungen gibt, als die bei der Taufe und beim Abendmahl verrichtet werden; so ist allerdings auch der ganze Inhalt und das positive Resultat meiner Schrift: Baden, Essen und Trinken, sintemal und alldieweil meine Schrift nichts ist, als eine sachgetreue, ihrem Gegenstand sich aufs strengste anschließende, historisch-philosophische Analyse — die Selbstenttäuschung, das Selbstbewußtsein der Religion.

Eine historisch-philosophische Analyse, im Unterschiede von den nur historischen Analysen des Christenthums. Der Historiker zeigt, z. B. wie Daumer und Ghillany, daß das Abendmahl ein aus dem alten Menschenopfercultus stammender Ritus ist, daß einst statt des Weines und Brotes wirkliches Menschenfleisch und Blut genossen wurde. Ich da-

gegen mache nur die christliche, im Christenthum sanctionirte Bedeutung desselben zum Object meiner Analyse und Reduction, und befolge dabei den Grundsatz, daß nur die Bedeutung, welche ein Dogma oder Institut, mag dieses nun in andern Religionen vorkommen oder nicht, im Christenthum, natürlich nicht im heutigen, sondern alten, wahren Christenthum hat, auch der wahre Ursprung desselben ist, inwiefern es ein christliches ist. Oder er zeigt, wie z. B. Lützelberger, daß die Erzählungen von den Wundern Christi sich in lauter Widersprüche und Ungereimtheiten auflösen, daß sie spätere Erdichtungen sind, daß folglich Christus kein Wunderthäter, überhaupt nicht der gewesen ist, den die Bibel aus ihm gemacht hat. Ich dagegen frage nicht darnach, was wohl der wirkliche, natürliche Christus im Unterschiede von dem gemachten oder gewordenen supranaturalistischen gewesen ist oder sein mag; ich nehme diesen religiösen Christus vielmehr an, aber zeige, daß dieses übermenschliche Wesen nichts andres ist als ein Product und Object des übernatürlichen menschlichen Gemüths. Ich frage nicht: ob dieses oder jenes, überhaupt ein Wunder geschehen kann oder nicht; ich zeige nur, was das Wunder ist, und zwar nicht a priori, sondern an den Beispielen von Wundern, die in der Bibel als wirkliche Begebenheiten erzählt werden, beantworte aber damit gerade die Frage von der Möglichkeit oder Wirklichkeit oder gar Nothwendigkeit des Wunders auf eine Weise, die selbst die Möglichkeit aller dieser Fragen aufhebt. So viel über meinen Unterschied von den unchristlichen Historikern. Was aber mein Verhältniß betrifft zu Strauß und Bruno Bauer, in Gemeinschaft mit welchen ich stets genannt werde, so mache ich hier nur darauf aufmerksam, daß schon in dem Unterschiede des Gegenstandes, wie ihn auch nur der Titel angibt, der Unterschied unsrer Werke angedeutet ist. B. hat zum Gegenstand seiner Kritik die evangelische Geschichte, d. i. das biblische Christenthum oder vielmehr biblische Theologie, Str. die christliche Glaubenslehre und das Leben Jesu, das man aber auch unter den Titel

der christl. Glaubenslehre subsumiren kann, also das dogmatische Christenthum oder vielmehr die dogmatische Theologie, ich das Christenthum überhaupt, d. h. die christliche Religion und als Consequenz nur die christliche Philosophie oder Theologie. Daher citire ich hauptsächlich auch nur solche Männer, in welchen das Christenthum nicht nur ein theoretisches oder dogmatisches Object, nicht nur Theologie, sondern Religion war. Mein hauptsächlicher Gegenstand ist das Christenthum, ist die Religion, wie sie unmittelbares Object, unmittelbares Wesen des Menschen ist. Gelehrsamkeit und Philosophie sind mir nur die Mittel, den im Menschen verborgnen Schatz zu heben.

Erinnern muß ich auch noch, daß meine Schrift ganz wider meine Absicht und Erwartung in das allgemeine Publicum gekommen ist. Zwar habe ich von jeher nicht den Gelehrten, nicht den abstracten und particulären Facultätsphilosophen, sondern den universellen Menschen mir zum Maaßstab der wahren Lehr- und Schreibart genommen, überhaupt den Menschen — nicht diesen oder jenen Philosophen — als das Kriterium der Wahrheit betrachtet, von jeher die höchste Virtuosität des Philosophen in die Selbstverläugnung des Philosophen — darein gesetzt, daß er weder als Mensch, noch als Schriftsteller den Philosophen zur Schau trägt, d. h. nur dem Wesen, aber nicht der Form nach, nur ein stiller, aber nicht lauter, oder gar vorlauter Philosoph ist, und mir daher bei allen meinen Schriften, so auch bei dieser, die höchste Klarheit, Einfachheit und Bestimmtheit, die nur immer der Gegenstand erlaubt, zum Gesetz gemacht, so daß sie eigentlich jeder gebildete und denkende Mensch, wenigstens der Hauptsache nach, verstehen kann. Aber dessen ungeachtet kann meine Schrift nur von dem Gelehrten — versteht sich nur von dem wahrheitliebenden, urtheilsfähigen, dem über die Gesinnungen und Vorurtheile des gelehrten und ungelehrten Pöbels erhabnen Gelehrten — gewürdigt und vollständig verstanden werden; denn, obwohl ein durchaus selbst-

ständiges Erzeugniß, ist sie doch zugleich nur eine nothwendige Consequenz der Geschichte. Sehr häufig beziehe ich mich auf diese oder jene geschichtliche Erscheinung, ohne sie auch nur dem Namen nach zu bezeichnen, weil ich es für überflüssig hielt — Beziehungen, die also nur dem Gelehrten verständlich sind. So beziehe ich mich z. B. gleich im ersten Kapitel, wo ich die nothwendigen Consequenzen des Gefühlsstandpunktes entwickle, auf den Philosophen Jacobi und Schleiermacher, im zweiten Kapitel von vorn herein hauptsächlich auf den Kantianismus, Scepticismus, Theismus, Materialismus, Pantheismus, im Kapitel vom „Standpunkt der Religion", da, wo ich den Widerspruch zwischen der religiösen oder theologischen und physikalischen oder naturphilosophischen Anschauung der Natur erörtre, auf die Philosophie im Zeitalter der Orthodoxie und zwar vorzüglich die Cartesische und Leibnitz'sche Philosophie, in welcher dieser Widerspruch auf eine besonders charakteristische Weise hervortritt. Wer daher nicht die geschichtlichen Voraussetzungen und Vermittelungsstufen meiner Schrift kennt, dem fehlen die Anknüpfungspunkte meiner Argumente und Gedanken; kein Wunder, wenn meine Behauptungen ihm oft rein aus der Luft gegriffen zu sein scheinen, stehen sie auch gleich auf noch so festen Füßen. Zwar ist der Gegenstand meiner Schrift von allgemeinem menschlichen Interesse; auch werden einst die Grundgedanken derselben — allerdings nicht in der Weise, in welcher sie hier ausgesprochen sind und unter den gegenwärtigen Zeitverhältnissen ausgesprochen werden konnten — sicherlich Eigenthum der Menschheit werden, denn nur hohle, machtlose, dem wahren Wesen des Menschen widersprechende Illusionen und Vorurtheile sind es, die ihnen in der gegenwärtigen Zeit entgegenstehen. Aber ich behandelte meinen Gegenstand zunächst nur als eine wissenschaftliche Angelegenheit, als ein Object der Philosophie und konnte ihn zunächst auch nicht anders behandeln. Und indem ich die Aberrationen der Religion, Theologie und Speculation rectificire, muß ich mich natürlich auch ihrer Ausdrücke bedienen, ja selber zu spe-

culiren, oder — es ist eins — zu theologisiren scheinen, während ich doch gerade die Speculation auflöse, d. h. die Theologie auf die Anthropologie reducire. Meine Schrift enthält, sagte ich oben, das und zwar in concreto entwickelte Princip einer neuen, nicht schul- aber menschgerechten Philosophie. Ja sie enthält es, aber nur indem sie es erzeugt und zwar aus den Eingeweiden der Religion — daher, im Vorbeigehen gesagt, die neue Philosophie nicht mehr, wie die alte katholische und moderne protestantische Scholastik, in Versuchung gerathen kann und wird, ihre Uebereinstimmung mit der Religion durch ihre Uebereinstimmung mit der christlichen Dogmatik zu beweisen; sie hat vielmehr, als erzeugt aus dem Wesen der Religion, das wahre Wesen der Religion in sich, ist an und für sich, als Philosophie, Religion. Aber eben eine genetische und folglich explicirende und demonstrirende Schrift ist schon um dieser ihrer formellen Beschaffenheit willen keine für das allgemeine Publicum geeignete Schrift.

Schließlich verweise ich — um mich nicht auf meine zukünftigen Schriften zu berufen, die Vieles erst in ihr vollständiges Licht setzen werden — zur Ergänzung meiner Schrift in Betreff mancher scheinbar unmotivirter Behauptungen auf meine vorjährigen Artikel in den Deutschen Jahrbüchern (Januar und Februar), auf meine ebendaselbst in frühern Jahrgängen enthaltnen Kritiken und „Charakteristiken des modernen Afterchristenthums", und meine frühern Schriften, besonders auf: „P. Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit. Ansbach 1838, bei C. Brügel", und „Philosophie und Christenthum. Mannheim 1839", wo ich mit wenigen, aber scharfen Zügen die historische Auflösung des Christenthums geschildert und gezeigt habe, daß das Christenthum längst nicht nur aus der Vernunft, sondern auch aus dem Leben der Menschheit verschwunden, daß es nichts weiter mehr ist, als eine fixe Idee, welche mit unsern Feuer- und Lebensversicherungsanstalten, unsern Eisenbahnen und Dampfwägen, unsern Pinakotheken und Glyptotheken, unsern Kriegs- und

Gewerbsschulen, unsern Theatern und Naturaliencabineten im schreiendsten Widerspruch steht.

Bruckberg, den 14. Februar 1843.

L. F.

Postscr. Als ich diese Vorrede niederschrieb, war noch nicht die neuschelling'sche Philosophie — diese Philosophie des bösen Gewissens, welche seit Jahren lichtscheu im Dunkeln schleicht, weil sie wohl weiß, daß der Tag ihrer Veröffentlichung der Tag ihrer Vernichtung ist — diese Philosophie der lächerlichsten Eitelkeit, welche zu ihren Argumenten nur Namen und Titel hat, und was für Namen und Titel! — diese theosophische Posse des philosophischen Cagliostro des neunzehnten Jahrhunderts *) durch die Zeitungen förmlich als „Staatsmacht proklamirt" worden. Wahrlich, wäre diese Posse mir gegenwärtig gewesen — ich würde meine Vorrede anders geschrieben haben.

31. März.

Armes Deutschland! Du bist schon oft in den April geschickt worden, selbst auch auf dem Gebiete der Philosophie, namentlich von dem eben genannten Cagliostro, der Dir stets nur blauen Dunst vorgemacht hat, nie gehalten, was er versprochen, nie bewiesen, was er behauptet. Aber sonst stützte er sich doch wenigstens auf den Namen der Vernunft, den Namen der Natur — also auf Namen von Sachen, jetzt will er Dich zum Schlusse gar bethören mit Namen von Personen, den Namen eines Savigny, eines Twesten und Neander! Armes

---

*) Die urkundlichen Beweise von der Wahrheit dieses Bildes sind in einer demnächst erscheinenden kategorischen Schrift über Schelling in Hülle und Fülle zu finden.

Deutschland! selbst Deine wissenschaftliche Ehre will man Dir nehmen. Unterschriften sollen für wissenschaftliche Beweise, für Vernunftgründe gelten! Doch Du läßt Dich nicht bethören. Du kennst noch zu gut die Geschichte mit dem Augustinermönch. Du weißt, daß nie noch eine Wahrheit mit Decorationen auf die Welt gekommen, nie im Glanze eines Thrones unter Pauken und Trompeten, sondern stets im Dunkel der Verborgenheit unter Thränen und Seufzern geboren worden ist; Du weißt, daß nie die „Hochgestellten", eben weil sie zu hoch gestellt sind, daß stets nur die Tiefgestellten von den Wogen der Weltgeschichte ergriffen werden.

Den 1. April.

Inhalt.

Einleitung.

Seite

Das Wesen des Menschen im Allgemeinen. 1
Das Wesen der Religion im Allgemeinen. 17

Erster Theil.

Das wahre, d. i. anthropologische Wesen der Religion.

Gott als Wesen des Verstandes. 48
Gott als moralisches Wesen oder Gesetz. 64
Das Geheimniß der Incarnation oder Gott als Liebe, als Herzenswesen. 73
Das Geheimniß des leidenden Gottes. 86
Das Mysterium der Trinität und Mutter Gottes. 95
Das Geheimniß des Logos und göttlichen Ebenbildes. . . . 109
Das Geheimniß des kosmogonischen Princips in Gott. . . . 118
Das Geheimniß des Mysticismus' oder der Natur in Gott. . . 128
Das Geheimniß der Vorsehung und Schöpfung aus Nichts. . 149
Die Bedeutung der Creation im Judenthum. 165
Die Allmacht des Gemüths oder das Geheimniß des Gebets. . 177
Das Geheimniß des Glaubens — das Geheimniß des Wunders. 186
Das Geheimniß der Auferstehung und übernatürlichen Geburt. 200
Der Unterschied des Christenthums vom Heidenthum. . . . 222
Die christliche Bedeutung des freien Cälibats und Mönchthums. 237
Der christliche Himmel oder die persönliche Unsterblichkeit. . . 252

Zweiter Theil.

Das unwahre, d. i. theologische Wesen der Religion.

Der wesentliche Standpunkt der Religion. 275
Der Widerspruch in der Existenz Gottes. 293
Der Widerspruch in der Offenbarung Gottes. 303

Seite
Der Widerspruch in dem Wesen Gottes überhaupt. 316
Der Widerspruch in der speculativen Gotteslehre. 338
Der Widerspruch in der Trinität. 344
Der Widerspruch in den Sacramenten. 350
Der Widerspruch von Glaube und Liebe. 366
Schlußanwendung. 401

Anhang.

Erläuterungen, Bemerkungen, Belegstellen. 414

Einleitung.

I. Kapitel.

Das Wesen des Menschen im Allgemeinen.

Die Religion beruht auf dem wesentlichen Unterschiede des Menschen vom Thiere — die Thiere haben keine Religion. Die ältern kritiklosen Zoographen legten wohl dem Elephanten unter andern löblichen Eigenschaften auch die Tugend der Religiosität bei; allein die Religion der Elephanten gehört in das Reich der Fabeln. Cuvier, einer der größten Kenner der Thierwelt, stellt, gestützt auf eigne Beobachtungen, den Elephanten auf keine höhere Geistesstufe als den Hund.

Was ist aber dieser wesentliche Unterschied des Menschen vom Thiere? Die einfachste und allgemeinste, auch populärste Antwort auf diese Frage ist: das Bewußtsein — aber Bewußtsein im strengen Sinne; denn Bewußtsein im Sinne des Selbstgefühls, der sinnlichen Unterscheidungskraft, der Wahrnehmung und selbst Beurtheilung der äußern Dinge nach bestimmten sinnfälligen Merkmalen, solches Bewußtsein kann den Thieren nicht abgesprochen werden. Bewußtsein im strengsten Sinne ist nur da, wo einem Wesen seine Gattung, seine Wesenheit Gegenstand ist. Das Thier ist wohl sich als Individuum — darum hat es Selbstgefühl — aber nicht als Gattung Gegenstand — darum mangelt ihm das Bewußtsein,

welches seinen Namen vom Wissen ableitet. Wo Bewußtsein, da ist Fähigkeit zur Wissenschaft. Die Wissenschaft ist das Bewußtsein der Gattungen. Im Leben verkehren wir mit Individuen, in der Wissenschaft mit Gattungen. Aber nur ein Wesen, dem seine eigene Gattung, seine Wesenheit Gegenstand ist, kann andere Dinge oder Wesen nach ihrer wesentlichen Natur zum Gegenstande machen.

Das Thier hat daher nur ein einfaches, der Mensch ein zweifaches Leben: bei dem Thiere ist das innere Leben eins mit dem äußern — der Mensch hat ein inneres und äußeres Leben. Das innere Leben des Menschen ist das Leben im Verhältniß zu seiner Gattung, seinem allgemeinen Wesen. Der Mensch denkt, d. h. er conversirt, er spricht mit sich selbst. Das Thier kann keine Gattungsfunction verrichten ohne ein anderes Individuum außer ihm; der Mensch aber kann die Gattungsfunction des Denkens, des Sprechens — denn Denken, Sprechen sind wahre Gattungsfunctionen — ohne einen Andern verrichten. Der Mensch ist sich selbst zugleich Ich und Du; er kann sich selbst an die Stelle des Andern setzen, eben deßwegen, weil ihm seine Gattung, sein Wesen, nicht nur seine Individualität Gegenstand ist.

Die Religion im Allgemeinen, als identisch mit dem Wesen des Menschen, ist identisch mit dem Selbstbewußtsein, mit dem Bewußtsein des Menschen von seinem Wesen. Aber die Religion ist, allgemein ausgedrückt, Bewußtsein des Unendlichen; sie ist also und kann nichts anders sein, als das Bewußtsein des Menschen von seinem, und zwar nicht endlichen, beschränkten, sondern unendlichen Wesen. Ein wirklich endliches Wesen hat keine, auch nicht die entfernteste Ahnung, geschweige Bewußtsein von einem unendlichen

Wesen, denn die Schranke des Wesens ist auch die Schranke des Bewußtseins. Das Bewußtsein der Raupe, deren Leben und Wesen auf eine bestimmte Pflanzenspecies eingeschränkt ist, erstreckt sich auch nicht über dieses beschränkte Gebiet hinaus. Sie unterscheidet wohl diese Pflanze von andern Pflanzen, aber mehr weiß sie nicht. Solch ein beschränktes, aber eben wegen seiner Beschränktheit infallibles, untrügliches Bewußtsein nennen wir darum auch nicht Bewußtsein, sondern Instinkt. Bewußtsein im strengen oder eigentlichen Sinne und Bewußtsein des Unendlichen ist identisch; beschränktes Bewußtsein ist kein Bewußtsein; das Bewußtsein ist wesentlich unendlicher Natur*). Das Bewußtsein des Unendlichen ist nichts anders als das Bewußtsein von der Unendlichkeit des Bewußtseins. Oder: im Bewußtsein des Unendlichen ist dem Bewußten die Unendlichkeit des eignen Wesens Gegenstand.

Aber was ist denn das Wesen des Menschen, dessen er sich bewußt ist, oder was constituirt die Gattung, die eigentliche Menschheit im Menschen?**) Die Vernunft, der Wille, das Herz. Zu einem vollkommenen Menschen gehört die

*) Objectum intellectus esse illimitatum sive omne verum ac, ut loquuntur, omne ens ut ens, ex eo constat, quod ad nullum non genus rerum extenditur, nullumque est, cujus cognoscendi capax non sit, licet ob varia obstacula multa sint, quae re ipsa non norit. Gassendi. (Opp. omn. Phys.)

**) Der geistlose Materialist sagt: „Der Mensch unterscheidet sich vom Thiere nur durch Bewußtsein, er ist ein Thier, aber mit Bewußtsein", er bedenkt also nicht, daß in einem Wesen, das zum Bewußtsein erwacht, eine qualitative Veränderung und Differenzirung des ganzen Wesens vor sich geht. Uebrigens soll mit dem Gesagten keineswegs das Wesen der Thiere herabgesetzt werden. Hier ist der Ort nicht, tiefer einzugehen.

Kraft des Denkens, die Kraft des Willens, die Kraft des Herzens. Die Kraft des Denkens ist das Licht der Erkenntniß, die Kraft des Willens die Energie des Charakters, die Kraft des Herzens die Liebe. Vernunft, Liebe, Willenskraft sind Vollkommenheiten, die Vollkommenheiten des menschlichen Wesens, ja absolute Wesensvollkommenheiten. Wollen, Lieben, Denken sind die höchsten Kräfte, sind das absolute Wesen des Menschen als solchen, als Menschen, und der Grund seines Daseins. Der Mensch ist, um zu denken, um zu lieben, um zu wollen. Was aber der Endzweck, ist auch der wahre Grund und Ursprung eines Wesens. Aber was ist der Zweck der Vernunft? die Vernunft. Der Liebe? die Liebe. Des Willens? die Willensfreiheit. Wir denken, um zu denken, lieben, um zu lieben, wollen, um zu wollen, d. h. frei zu sein. Wahres Wesen ist denkendes, liebendes, wollendes Wesen. Wahr, vollkommen, göttlich ist nur, was um sein selbst willen ist. Aber so ist die Liebe, so die Vernunft, so der Wille. Die göttliche Dreieinigkeit im Menschen über dem individuellen Menschen ist die Einheit von Vernunft, Liebe, Wille. Vernunft (in ihren sinnlichen Formen: Einbildungskraft, Phantasie, Vorstellung, Meinung)*), Wille, Liebe oder Herz sind keine Kräfte, welche der Mensch hat — denn er ist nichts ohne sie, er ist, was er ist, nur durch sie — sie sind, als die sein Wesen, welches er weder hat, noch macht, constituirenden Elemente, die ihn beseelenden, bestimmenden, beherrschenden Mächte — göttliche, absolute Mächte, denen er keinen Widerstand entgegensetzen kann.

*) Toute opinion est assez forte pour se faire exposer au prix de la vie. Montaigne.

Wie könnte der gefühlvolle Mensch dem Gefühl, der Liebende der Liebe, der Vernünftige der Vernunft widerstehen? Wer hat nicht die zermalmende Macht der Töne erfahren? Aber was ist die Macht der Töne als die Macht der Gefühle? Die Musik ist die Sprache des Gefühls — der Ton das laute Gefühl, das Gefühl, das sich mittheilt. Wer hätte nicht die Macht der Liebe erfahren oder wenigstens von ihr gehört? Wer ist stärker? die Liebe oder der individuelle Mensch? Hat der Mensch die Liebe, oder hat nicht vielmehr die Liebe den Menschen? Wenn die Liebe den Menschen bewegt, selbst mit Freuden für den Geliebten in den Tod zu gehen, ist diese den Tod überwindende Kraft seine eigne individuelle Kraft oder nicht vielmehr die Kraft der Liebe? Und wer, der je wahrhaft gedacht, hätte nicht die Macht des Denkens, die freilich stille, geräuschlose Macht des Denkens erfahren? Wenn Du in tiefes Nachdenken versinkest, Dich und was um Dich vergessend, beherrschest Du die Vernunft oder wirst Du nicht von ihr beherrscht und verschlungen? Ist die wissenschaftliche Begeisterung nicht der schönste Triumph, den die Vernunft über Dich feiert? Ist die Macht des Wissenstriebs nicht eine schlechterdings unwiderstehliche, Alles überwindende Macht? Und wenn Du eine Leidenschaft unterdrückst, eine Gewohnheit ablegst, kurz einen Sieg über Dich selbst erringst, ist diese siegreiche Kraft Deine eigne persönliche Kraft, für sich selbst gedacht, oder nicht vielmehr die Willensenergie, die Macht der Sittlichkeit, welche sich gewaltsam Deiner bemeistert und Dich mit Indignation gegen Dich selbst und Deine individuellen Schwachheiten erfüllt?

Der Mensch ist nichts ohne Gegenstand. Große, exemplarische Menschen — solche Menschen, die uns das We-

sen des Menschen offenbaren, bestätigten diesen Satz durch ihr Leben. Sie hatten nur eine dominirende Grundleidenschaft: die Verwirklichung des Zwecks, welcher der wesentliche Gegenstand ihrer Thätigkeit war. Aber der Gegenstand, auf welchen sich ein Subject wesentlich, nothwendig bezieht, ist nichts andres, als das eigne, aber gegenständliche Wesen dieses Subjects. Ist derselbe ein mehreren der Gattung nach gleichen, der Art nach aber unterschiedenen Individuen gemeinschaftlicher Gegenstand, so ist er wenigstens so, wie er diesen Individuen je nach ihrer Verschiedenheit Object ist, ihr eignes aber gegenständliches Wesen.

So ist die Sonne das gemeinschaftliche Object der Planeten, aber so, wie sie dem Merkur, der Venus, dem Saturn, dem Uranus, so ist sie nicht der Erde Gegenstand. Jeder Planet hat seine eigne Sonne. Die Sonne, die und wie sie den Uranus erleuchtet und erwärmt, hat kein physisches (nur ein astronomisches, wissenschaftliches) Dasein für die Erde; und die Sonne erscheint nicht nur anders, sie ist auch wirklich auf dem Uranus eine andere Sonne als auf der Erde. Das Verhalten der Erde zur Sonne ist daher zugleich ein Verhalten der Erde zu sich selbst oder zu ihrem eignen Wesen, denn das Maaß der Größe und der Intensität des Lichts, in welchem die Sonne der Erde Gegenstand, ist das Maaß der Entfernung, welches die eigenthümliche Natur der Erde begründet. Jeder Planet hat daher in seiner Sonne den Spiegel seines eignen Wesens.

An dem Gegenstande wird daher der Mensch seiner selbst bewußt: das Bewußtsein des Gegenstands ist das Selbstbewußtsein des Menschen. Aus dem Gegenstande erkennst Du den Menschen; an ihm erscheint Dir sein We-

sen: der Gegenstand ist sein *offenbares* Wesen, sein wahres *objectives* Ich. Und dieß gilt keineswegs nur von den geistigen, sondern selbst auch den *sinnlichen* Gegenständen. Auch die dem Menschen fernsten Gegenstände sind, *weil* und *wiefern* sie ihm Gegenstände sind, Offenbarungen des menschlichen Wesens. Auch der Mond, auch die Sonne, auch die Sterne rufen dem Menschen das *Γνῶθι σαυτὸν* zu. Daß er sie sieht und sie so sieht, wie er sie sieht, das ist ein Zeugniß seines eignen Wesens. Das Thier wird nur ergriffen von dem das Leben unmittelbar afficirenden Lichtstrahl, der Mensch dagegen auch noch von dem gleichgültigen Strahl des entferntesten Sternes. Nur der Mensch hat reine, intellectuelle, interesselose Freuden und Affecte — nur der Mensch feiert theoretische Augenfeste. Das Auge, das in den Sternenhimmel schaut, jenes nutz- und *schadenlose* Licht erblickt, welches nichts mit der Erde und ihren Bedürfnissen gemein hat, dieses Auge blickt in diesem Lichte in sein eignes Wesen, seinen eignen Ursprung. Das Auge ist himmlischer Natur. Darum erhebt sich der Mensch über die Erde nur mit dem Auge; darum beginnt die *Theorie* mit dem Blicke nach dem Himmel. Die *ersten* Philosophen waren Astronomen. Der Himmel erinnert den Menschen an seine Bestimmung, daran, daß er nicht blos zum Handeln, sondern auch zur Beschauung bestimmt ist.

Das *absolute* Wesen des Menschen ist *sein eignes Wesen*. Die Macht des *Gegenstandes* über ihn ist daher die *Macht seines eignen Wesens*. So ist die Macht des *Gegenstands* des Gefühls die Macht des Gefühls, die Macht des *Gegenstands* der Vernunft die Macht der *Vernunft* selbst, die Macht des *Gegenstands* des Willens die Macht des

Willens. Den Menschen, dessen Wesen der Ton bestimmt, beherrscht das Gefühl, wenigstens das Gefühl, welches im Tone sein entsprechendes Element findet. Nicht aber der Ton für sich selbst, nur der inhaltsvolle, der sinn- und gefühlvolle Ton hat Macht über das Gefühl. Das Gefühl wird nur durch das Gefühlvolle, d. h. durch sich selbst, sein eignes Wesen bestimmt. So auch der Wille, so auch und unendlich mehr die Vernunft. Was für eines Gegenstandes wir uns daher auch nur immer bewußt werden: wir werden stets zugleich unsres eignen Wesens uns bewußt; wir können nichts Anderes bethätigen, ohne uns selbst zu bethätigen. Und weil Wollen, Fühlen, Denken Vollkommenheiten sind, Wesenheiten, Realitäten, so ist es unmöglich, daß wir mit Vernunft die Vernunft, mit Gefühl das Gefühl, mit Willen den Willen als eine beschränkte, endliche d. i. nichtige Kraft empfinden, oder wahrnehmen. Endlichkeit nämlich und Nichtigkeit sind identisch; Endlichkeit ist nur ein Euphemismus für Nichtigkeit. Endlichkeit ist der metaphysische, der theoretische, Nichtigkeit der pathologische, praktische Ausdruck. Was dem Verstande endlich, ist nichtig dem Herzen. Es ist aber unmöglich, daß wir uns des Willens, des Gefühls, der Vernunft als endlicher Kräfte bewußt werden, weil jede Vollkommenheit, jede ursprüngliche Kraft und Wesenheit die unmittelbare Bewahrheitung und Bekräftigung ihrer selbst ist. Man kann nicht lieben, nicht wollen, nicht denken, ohne diese Thätigkeiten als Vollkommenheiten zu empfinden, nicht wahrnehmen, daß man ein liebendes, wollendes, denkendes Wesen ist, ohne darüber eine unendliche Freude zu empfinden. Bewußtsein ist das sich selbst Gegenstand Sein eines Wesens; daher nichts Apartes, nichts von dem Wesen,

das sich seiner bewußt ist, Unterschiednes. Wie könnte es sonst sich seiner bewußt sein? Unmöglich ist es darum, einer Vollkommenheit als einer Unvollkommenheit sich bewußt zu werden, unmöglich, das Gefühl als beschränkt zu empfinden, unmöglich, das Denken als beschränkt zu denken.

Bewußtsein ist Selbstbethätigung, Selbstbejahung, Selbstliebe, Freude an der eignen Vollkommenheit. Bewußtsein ist das charakteristische Kennzeichen eines vollkommnen Wesens; Bewußtsein ist nur in einem gesättigten, vollendeten Wesen. Selbst die menschliche Eitelkeit bestätigt diese Wahrheit. Der Mensch sieht in den Spiegel; er hat einen Wohlgefallen an seiner Gestalt. Dieses Wohlgefallen ist eine nothwendige, unwillkührliche Folge von der Vollendung, von der Schönheit seiner Gestalt. Die schöne Gestalt ist in sich gesättigt, sie hat nothwendig eine Freude an sich, sie spiegelt sich nothwendig in sich selbst. Eitelkeit ist es nur, wenn der Mensch seine eigne individuelle Gestalt beliebäugelt, aber nicht, wenn er die menschliche Gestalt überhaupt bewundert. Er soll sie bewundern; er kann sich keine schönere, keine erhabenere Gestalt als die menschliche vorstellen.*) Allerdings liebt jedes Wesen sich, sein Sein und soll es lieben. Sein ist ein Gut. Quidquid essentia dignum est, scientia dignum est. Alles was ist hat Werth,

*) Homini homine nihil pulchrius. (Cic. de nat. D. l. I.) Und dieß ist kein Zeichen von Beschränktheit, denn er findet auch andere Wesen außer sich schön; er erfreut sich auch an der Schönheit der Thiergestalten, an der Schönheit der Pflanzenformen, an der Schönheit der Natur überhaupt. Aber nur die absolute, die vollkommene Gestalt kann sich neidlos an den Gestalten anderer Wesen erfreuen.

ist ein Wesen von Distinction — wenigstens gilt dieß von der Species, von der Gattung — darum bejaht, behauptet es sich. Aber die höchste Form der Selbstbejahung, die Form, welche selbst eine Auszeichnung ist, eine Vollkommenheit, ein Glück, ein Gut, ist das Bewußtsein.

Jede Beschränkung der Vernunft oder überhaupt des Wesens des Menschen beruht auf einer Täuschung, einem Irrthum. Wohl kann und soll selbst das menschliche Individuum — hierin besteht sein Unterschied von dem thierischen — sich als beschränkt fühlen und erkennen; aber es kann sich seiner Schranken, seiner Endlichkeit nur bewußt werden, weil ihm die Vollkommenheit, die Unendlichkeit der Gattung Gegenstand ist, sei es nun als Gegenstand des Gefühls, oder des Gewissens, oder des denkenden Bewußtseins. Macht es gleichwohl seine Schranken zu Schranken der Gattung, so beruht dieß auf der Täuschung, daß es sich mit der Gattung unmittelbar identificirt — eine Täuschung, die mit der Bequemlichkeitsliebe, Trägheit, Eitelkeit und Selbstsucht des Individuums aufs innigste zusammenhängt. Eine Schranke nämlich, die ich blos als meine Schranke weiß, demüthigt, beschämt und beunruhigt mich. Um mich daher von diesem Schamgefühl, von dieser Unruhe zu befreien, mache ich die Schranken meiner Individualität zu Schranken des menschlichen Wesens selbst. Was mir unbegreiflich, ist auch den Andern unbegreiflich; was soll ich mich weiter kümmern? es ist ja nicht meine Schuld; es liegt nicht an meinem Verstande; es liegt am Verstande der Gattung selbst. Aber es ist Wahn, lächerlicher und zugleich frevelhafter Wahn, das, was die Natur des Menschen constituirt, das Wesen der Gattung, welches das absolute Wesen des Individuums

ist, als endlich, als beschränkt zu bestimmen. Jedes Wesen ist sich selbst genug. Kein Wesen kann sich, d. h. seine Wesenheit negiren; kein Wesen ist sich selbst ein beschränktes. Jedes Wesen ist vielmehr in sich und für sich unendlich, hat seinen Gott, sein höchstes Wesen in sich selbst. Jede Schranke eines Wesens existirt nur für ein andres Wesen außer und über ihm. Das Leben der Ephemeren ist außerordentlich kurz im Vergleich zu länger lebenden Thieren; aber gleichwohl ist für sie dieses kurze Leben so lang, als für Andere ein Leben von Jahren. Das Blatt, auf dem die Raupe lebt, ist für sie eine Welt, ein unendlicher Raum.

Was ein Wesen zu dem macht, was es ist, das ist eben sein Talent, sein Vermögen, sein Reichthum, sein Schmuck. Wie wäre es möglich, sein Sein als Nichtsein, seinen Reichthum als Mangel, sein Talent als Unvermögen zu gewahren? Hätten die Pflanzen Augen, Geschmack und Urtheilskraft — jede Pflanze würde ihre Blume für die schönste erklären; denn ihr Verstand, ihr Geschmack würde nicht weiter reichen, als ihre producirende Wesenskraft. Was die producirende Wesenskraft als das Höchste hervorbrächte, das müßte auch ihr Geschmack, ihre Urtheilskraft als das Höchste bekräftigen, anerkennen. Was das Wesen bejaht, kann der Verstand, der Geschmack, das Urtheil nicht verneinen; sonst wäre der Verstand, die Urtheilskraft nicht mehr der Verstand, die Urtheilskraft dieses bestimmten, sondern irgend eines andern Wesens. Das Maaß des Wesens ist auch das Maaß des Verstandes. Ist das Wesen beschränkt, so ist auch das Gefühl, auch der Verstand beschränkt. Aber einem beschränkten Wesen ist sein beschränkter Verstand keine Schranke; es ist vielmehr vollkommen glücklich und befriedigt mit demselben; es

empfindet ihn, es lobt und preist ihn als eine herrliche, göttliche Kraft; und der beschränkte Verstand preist seinerseits wieder das beschränkte Wesen, dessen Verstand er ist. Beide passen aufs genauste zusammen; wie sollten sie mit einander zerfallen können? Der Verstand ist der Gesichtskreis eines Wesens. So weit Du siehst, so weit erstreckt sich Dein Wesen, und umgekehrt. Das Auge des Thieres reicht nicht weiter, als sein Bedürfniß, und sein Wesen nicht weiter, als sein Bedürfniß. Und so weit Dein Wesen, so weit reicht Dein unbeschränktes Selbstgefühl, so weit bist Du Gott. Der Zwiespalt von Verstand und Wesen, von Denkkraft und Productionskraft im menschlichen Bewußtsein ist einerseits ein nur individueller, ohne allgemeine Bedeutung, andrerseits nur ein scheinbarer. Wer seine schlechten Gedichte als schlecht erkennt, ist, weil in seiner Erkenntniß, auch in seinem Wesen nicht so beschränkt, wie der, welcher seine schlechten Gedichte in seinem Verstande approbirt.

Denkst Du folglich das Unendliche, so denkst und bestätigst Du die Unendlichkeit des Denkvermögens; fühlst Du das Unendliche, so fühlst und bestätigst Du die Unendlichkeit des Gefühlsvermögens. Der Gegenstand der Vernunft ist die sich gegenständliche Vernunft, der Gegenstand des Gefühls das sich gegenständliche Gefühl. Hast Du keinen Sinn, kein Gefühl für Musik, so vernimmst Du auch in der schönsten Musik nicht mehr, als in dem Winde, der vor Deinen Ohren vorbeisaust, als in dem Bache, der vor Deinen Füßen vorbeirauscht. Was ergreift Dich also, wenn Dich der Ton ergreift? Was vernimmst Du in ihm? was anders, als die Stimme Deines eignen Herzens? Darum spricht das Gefühl nur zum Gefühl, darum ist das Gefühl

nur dem Gefühl, d. h. sich selbst verständlich — darum, weil der Gegenstand des Gefühls selbst nur Gefühl ist. Die Musik ist ein Monolog des Gefühls. Aber auch der Dialog der Philosophie ist in Wahrheit nur ein Monolog der Vernunft: der Gedanke spricht nur zum Gedanken. Der Farbenglanz der Krystalle entzückt die Sinne; die Vernunft interessiren nur die Gesetze der Krystallonomie. Der Vernunft ist nur das Vernünftige Gegenstand.*)

Alles daher, was im Sinne der hyperphysischen, transcendenten Speculation und Religion nur die Bedeutung des Secundären, des Subjectiven, des Mittels, des Organs hat, das hat im Sinne der Wahrheit die Bedeutung des Primitiven, des Wesens, des Gegenstandes selbst. Ist z. B. das Gefühl das wesentliche Organ der Religion, so drückt das Wesen Gottes nichts andres aus, als das Wesen des Gefühls. Der wahre, aber verborgene Sinn der Rede: „das Gefühl ist das Organ des Göttlichen," lautet: das Gefühl ist das Nobelste, Trefflichste, d. h. Göttliche im Menschen. Wie könntest Du das Göttliche vernehmen durch das Gefühl, wenn das Gefühl nicht selbst göttlicher Natur wäre? Das Göttliche wird ja nur durch das Göttliche, Gott nur durch sich selbst erkannt. Das göttliche Wesen, welches das Gefühl vernimmt, ist in der That nichts als das von sich selbst entzückte und bezauberte Wesen des Gefühls — das wonnetrunkene, in sich selige Gefühl.

---

*) „Der Verstand ist allein für Verstand und was daraus fließt, empfindlich." Reimarus (Wahrh. der natürl. Religion IV. Abth. §. 8.)

Es erhellt dieß schon daraus, daß da, wo das Gefühl zum Organ des Unendlichen, zum subjectiven Wesen der Religion gemacht wird, der Gegenstand derselben seinen objectiven Werth verliert. So ist, seitdem man das Gefühl zur Hauptsache der Religion gemacht, der sonst so heilige Glaubensinhalt des Christenthums gleichgültig geworden. Wird auch auf dem Standpunkt des Gefühls dem Gegenstand noch Werth eingeräumt, so hat er doch diesen nur um des Gefühls willen; würde ein anderer Gegenstand dieselben Gefühle erregen, so wäre er eben so willkommen. Der Gegenstand des Gefühls wird aber eben nur deßwegen gleichgültig, weil, wo einmal das Gefühl als das subjective Wesen der Religion ausgesprochen wird, es in der That auch das objective Wesen derselben ist, wenn es gleich nicht als solches, wenigstens direct, ausgesprochen wird. Direct sage ich; denn indirect wird dieß allerdings dadurch eingestanden, daß das Gefühl als solches für religiös erklärt, also der Unterschied zwischen specifisch religiösen und irreligösen oder wenigstens nicht religiösen Gefühlen aufgehoben wird — eine nothwendige Consequenz von dem Standpunkt, wo nur das Gefühl für das Organ des Göttlichen gilt. Denn warum anders als wegen seines Wesens, seiner Natur machst Du das Gefühl zum Organ des unendlichen, des göttlichen Wesens? Ist aber nicht die Natur des Gefühls überhaupt auch die Natur jedes speciellen Gefühls, sein Gegenstand sei nun welcher er wolle? Was macht also dieses Gefühl zum religiösen? der bestimmte Gegenstand? Mit nichten, denn dieser Gegenstand ist selbst nur ein religiöser, wenn er nicht ein Gegenstand des kalten Verstandes oder Gedächtnisses, sondern des Gefühls ist. Was also? die Natur des Gefühls, an

der jedes Gefühl, ohne Unterschied des Gegenstandes, Theil hat. Das Gefühl ist also heilig gesprochen, lediglich weil es Gefühl ist; der Grund der Religiosität ist die Natur des Gefühls, liegt in ihm selbst. Ist aber dadurch nicht das Gefühl als das Absolute, als das Göttliche selbst ausgesprochen? Wenn das Gefühl durch sich selbst gut, religiös, d. h. heilig, göttlich ist, hat das Gefühl seinen Gott nicht in sich selbst?

Wenn Du aber dennoch ein Object des Gefühls festsetzen, zugleich aber Dein Gefühl wahrhaft auslegen willst, ohne mit Deiner Reflexion etwas Fremdartiges hineinzulegen, was bleibt Dir übrig, als zu unterscheiden zwischen Deinen individuellen Gefühlen und zwischen dem allgemeinen Wesen, der Natur des Gefühls, als abzusondern das Wesen des Gefühls von den störenden, verunreinigenden Einflüssen, an welche in Dir, dem bedingten Individuum, das Gefühl gebunden ist? Was Du daher allein vergegenständlichen, als das Unendliche aussprechen, als dessen Wesen bestimmen kannst, das ist nur die Natur des Gefühls. Du hast hier keine andere Bestimmung für Gott als diese: Gott ist das reine, das unbeschränkte, das freie Gefühl. Jeder andre Gott, den Du hier setzest, ist ein von Außen Deinem Gefühl aufgedrungener Gott. Das Gefühl ist atheistisch im Sinne des orthodoxen Glaubens, als welcher die Religion an einen äußern Gegenstand anknüpft; es läugnet einen gegenständlichen Gott — es ist sich selbst Gott. Die Negation des Gefühls nur ist auf dem Standpunkt des Gefühls die Negation Gottes. Du bist nur zu feige oder zu beschränkt, um mit Worten einzugestehen, was Dein Gefühl im Stillen bejaht. Gebunden an äußere Rücksichten, in den Banden des

gemeinsten Empirismus noch befangen, unfähig, die Seelengröße des Gefühls zu begreifen, erschrickst Du vor dem religiösen Atheismus Deines Herzens und zerstörst in diesem Schrecken die Einheit Deines Gefühls mit sich selbst, indem Du Dir ein vom Gefühl unterschiednes, objectives Wesen vorspiegelst, und Dich so nothwendig wieder zurückwirfst in die alten Fragen und Zweifel: ob ein Gott ist oder nicht ist? — Fragen und Zweifel, die doch da verschwunden, ja unmöglich sind, wo das Gefühl als das Wesen der Religion bestimmt wird. Das Gefühl ist Deine innigste und doch zugleich eine von Dir unterschiedene, unabhängige Macht, es ist in Dir über Dir: es ist selbst schon das Objective in Dir, Dein eigenstes Wesen, das Dich als und wie ein anderes Wesen ergreift, kurz Dein Gott — wie willst Du also von diesem objectiven Wesen in Dir noch ein anderes objectives Wesen unterscheiden? wie über Dein Gefühl hinaus?

Das Gefühl wurde aber hier nur als Beispiel hervorgehoben. Dieselbe Bewandtniß hat es mit jeder andern Kraft, Fähigkeit, Potenz, Realität, Thätigkeit — der Name ist gleichgültig — welche man als das wesentliche Organ eines Gegenstandes bestimmt. Was subjectiv die Bedeutung des Wesens, das hat eben damit auch objectiv die Bedeutung des Wesens. Der Mensch kann nun einmal nicht über sein wahres Wesen hinaus. Wohl mag er sich vermittelst der Phantasie Individuen anderer, angeblich höherer Art vorstellen, aber von seiner Gattung, seinem Wesen kann er nimmermehr abstrahiren; die Wesensbestimmungen, die positiven letzten Prädicate, die er diesen andern Individuen gibt, sind immer aus seinem eignen Wesen geschöpfte Bestimmungen —

Bestimmungen, in denen er in Wahrheit nur sich selbst abbildet und vergegenständlicht. Wohl mag es auch vielleicht noch außer dem Menschen denkende Wesen auf den übrigen Planeten unseres Sonnensystemes geben. Aber durch die Annahme solcher Wesen verändern wir nicht unsern Standpunkt, — wir bereichern ihn nur quantitativ, nicht qualitativ. Denn so gut auf den übrigen Planeten dieselben Gesetze der Bewegung, so gut gelten auch dort dieselben Gesetze des Empfindens und Denkens, wie hier. Wir beleben auch in der That die übrigen Planeten keineswegs dazu, daß dort andere Wesen, als wir, sondern nur dazu, daß mehr solche oder ähnliche Wesen, wie wir, sind. *).

II. Kapitel.

Das Wesen der Religion im Allgemeinen.

Was im Allgemeinen, selbst in Beziehung auf die sinnlichen Gegenstände, von dem Verhältniß des Subjects zum Object bisher behauptet wurde, das gilt insbesondere von dem Verhältniß des Subjects zum religiösen Gegenstande.

Im Verhältniß zu den sinnlichen Gegenständen ist das Bewußtsein des Gegenstandes wohl unterscheidbar vom Selbstbewußtsein; aber bei dem religiösen Gegenstand fällt das Bewußtsein mit dem Selbstbewußtsein unmittelbar zusammen.

*) Verisimile est, non minus quam Geometriae, etiam Musicae oblectationem ad plures quam ad nos pertinere. Positis enim aliis terris atque animalibus ratione et auditu pollentibus, cur tantum his nostris contigisset ea voluptas, quae sola ex sono percipi potest? Christ. Hugenius. (Cosmotheor. l. I.)

Der sinnliche Gegenstand ist außer dem Menschen da, der religiöse in ihm, ein selbst innerlicher, — darum ein Gegenstand, der ihn eben so wenig verläßt, als ihn sein Selbstbewußtsein, sein Gewissen verläßt, — ein intimer, ja der allerintimste, der allernächste Gegenstand. „Gott, sagt z. B. Augustin, ist uns näher, verwandter und daher auch leichter erkennbar, als die sinnlichen, körperlichen Dinge." *) Der sinnliche Gegenstand ist an sich ein indifferenter, unabhängig von der Gesinnung, von der Urtheilskraft; der Gegenstand der Religion aber ist ein auserlesener Gegenstand: das vorzüglichste, das erste, das höchste Wesen; er setzt wesentlich ein kritisches Urtheil voraus, den Unterschied zwischen dem Göttlichen und Nichtgöttlichen, dem Anbetungswürdigen und Nichtanbetungswürdigen **). Und hier gilt daher ohne alle Einschränkung der Satz: der Gegenstand des Subjects ist nichts andres als das gegenständliche Wesen des Subjects selbst. Wie der Mensch denkt, wie er gesinnt ist, so ist sein Gott: so viel Werth der Mensch hat, so viel Werth und nicht mehr hat sein Gott. Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntniß Gottes die Selbsterkenntniß des Menschen. Aus seinem Gotte erkennst Du den Menschen, und wiederum aus dem Menschen seinen Gott; beides ist identisch. Was dem Menschen Gott ist, das ist sein Geist, seine Seele, und was des Menschen Geist, seine Seele, sein Herz, das ist sein Gott: Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochne Selbst des Menschen; die Religion die feierliche

*) De Genesi ad litteram l. V. c. 16.

**) Unusquisque vestrum non cogitat, prius se debere Deum nosse, quam colere. M. Minucii Felicis Octavianus c. 24.

Enthüllung der verborgnen Schätze des Menschen, das Eingeständniß seiner innersten Gedanken, das öffentliche Bekenntniß seiner Liebesgeheimnisse.

Wenn aber die Religion, das Bewußtsein Gottes, als das Selbstbewußtsein des Menschen bezeichnet wird, so ist dieß nicht so zu verstehen, als wäre der religiöse Mensch sich direct bewußt, daß sein Bewußtsein von Gott das Sebstbewußtsein seines Wesens ist, denn der Mangel dieses Bewußtseins begründet eben das eigenthümliche Wesen der Religion. Um diesen Mißverstand zu beseitigen, ist es besser zu sagen: die Religion ist die erste und zwar indirecte Selbsterkenntniß des Menschen. Die Religion geht daher überall der Phisosophie voran, wie in der Geschichte der Menschheit, so auch in der Geschichte der Einzelnen. Der Mensch verlegt sein Wesen zuerst außer sich, ehe er es in sich findet. Das eigne Wesen ist ihm zuerst als ein andres Wesen Gegenstand. Die Religion ist das kindliche Wesen der Menschheit; aber das Kind sieht sein Wesen, den Menschen außer sich, — als Kind ist der Mensch sich als ein andrer Mensch Gegenstand. Der geschichtliche Fortgang in den Religionen besteht deßwegen darin, daß das, was der frühern Religion für etwas Objectives galt, jetzt als etwas Subjectives, d. h. was als Gott angeschaut und angebetet wurde, jetzt als etwas Menschliches erkannt wird. Die frühere Religion ist der spätern Götzendienst: der Mensch hat sein eignes Wesen angebetet. Der Mensch hat sich verobjectivirt, aber den Gegenstand nicht als sein Wesen erkannt; die spätere Religion thut diesen Schritt; jeder Fortschritt in der Religion ist daher eine tiefere Selbsterkenntniß. Aber jede bestimmte Religion, die ihre ältern Schwestern als Götzendienerinnen bezeichnet, nimmt sich selbst — und zwar nothwen-

dig, sonst wäre sie nicht mehr Religion — von dem Schicksal, dem allgemeinen Wesen der Religion aus; sie schiebt nur auf die andern Religionen, was doch — wenn anders Schuld — die Schuld der Religion überhaupt ist. Weil sie einen andern Gegenstand, einen andern Inhalt hat, weil sie über den Inhalt der frühern sich erhoben, wähnt sie sich erhaben über die nothwendigen und ewigen Gesetze, die das Wesen der Religion constituiren, wähnt sie, daß ihr Gegenstand, ihr Inhalt ein übermenschlicher sei. Aber dafür durchschaut das ihr selbst verborgne Wesen der Religion der Denker, dem die Religion Gegenstand ist, was sich selbst die Religion nicht sein kann. Und unsre Aufgabe ist es eben, nachzuweisen, daß der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen ein durchaus illusorischer, daß er nichts andres ist als der Gegensatz zwischen dem menschlichen Wesen und dem menschlichen Individuum, daß folglich auch der Gegenstand und Inhalt der christlichen Religion ein durchaus menschlicher ist.

Die Religion, wenigstens die christliche, ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger: zu seinem (und zwar subjectiven*) Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen. Das göttliche Wesen ist nichts andres als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen, verobjectivirt, d. h. angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiednes, eignes Wesen — alle Be-

*) Die Bedeutung dieser parenthetischen Beschränkung wird im Verlaufe erhellen.

stimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens.*)

In Beziehung auf die Bestimmungen, die Prädicate des göttlichen Wesens wird dieß denn auch ohne Anstand zugegeben, aber keineswegs in Beziehung auf das Subject dieser Prädicate. Die Negation des Subjects gilt für Irreligiosität, ja für Atheismus, nicht aber die Negation der Prädicate. Aber was keine Bestimmungen hat, das hat auch keine Wirkungen auf mich; was keine Wirkungen, auch kein Dasein für mich. Alle Bestimmungen negiren, ist so viel als das Wesen selbst negiren. Ein bestimmungsloses Wesen ist ein ungegenständliches Wesen, ein ungegenständliches ein nichtiges Wesen. Wo der Mensch alle Bestimmungen von Gott entfernt, da ist ihm Gott nur noch ein negatives Wesen. Dem wahrhaft religiösen Menschen ist Gott kein bestimmungsloses Wesen, weil er ihm ein gewisses, wirkliches Wesen ist. Die Bestimmungslosigkeit und die mit ihr identische Unerkennbarkeit Gottes ist daher nur eine Frucht der neuern Zeit, ein Product der modernen Ungläubigkeit.

Wie die Vernunft nur da als endlich bestimmt wird und bestimmt werden kann, wo dem Menschen der sinnliche Genuß, oder

---

*) Les perfections de Dieu sont celles des nos ames, mais il les possede sans bornes .... il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté, mais elles sont toutes entieres en Dieu. Leibnitz. (Theod. Préface.) Nihil in anima esse putemus eximium, quod non etiam divinae naturae proprium sit .... Quidquid a Deo alienum, extra definitionem animae. S. Gregorius Nyss. (Krabingerus Lips. 1837. p. 43.) Est ergo, ut videtur, disciplinarum omnium pulcherrima et maxima se ipsum nosse: si quis enim se ipsum norit, Deum cognoscet. Clemens Alex. (Paed. l. III. c. 1.)

das religiöse Gefühl, oder die ästhetische Anschauung, oder die moralische Gesinnung für das Absolute, das Wahre gilt: so kann nur da die Unerkennbarkeit oder Unbestimmbarkeit Gottes als ein Dogma ausgesprochen und fixirt werden, wo dieser Gegenstand *kein Interesse mehr für die Erkenntniß* hat, wo die Wirklichkeit allein den Menschen in Anspruch nimmt, das Wirkliche allein für ihn die Bedeutung des wesentlichen, des absoluten, göttlichen Gegenstandes hat, aber doch zugleich noch im *Widerspruch* mit dieser rein weltlichen Tendenz ein alter Rest von Religiosität vorhanden ist. Der Mensch entschuldigt mit der Unerkennbarkeit Gottes vor seinem noch übriggebliebenen religiösen Gewissen seine Gottvergessenheit, sein Verlorensein in die Welt; er negirt Gott praktisch durch die That, — all sein Sinnen und Denken hat die Welt inne — aber er negirt ihn nicht *theoretisch*; er greift seine Existenz nicht an; er läßt ihn bestehen. Allein diese Existenz tangirt und incommodirt ihn nicht; sie ist eine nur *negative* Existenz, eine Existenz *ohne Existenz*, eine sich selbst widersprechende Existenz, — ein Sein, das seinen Wirkungen nach nicht unterscheidbar vom Nichtsein ist. Die Negation bestimmter, positiver Prädicate des göttlichen Wesens ist nichts andres als eine Negation der Religion, welche aber noch einen *Schein von Religion* für sich hat, so daß sie nicht *als Negation* erkannt wird, — nichts andres als ein *subtiler, verschlagner Atheismus*. Die angeblich religiöse Scheu, Gott durch bestimmte Prädicate zu verendlichen, ist nur der irreligiöse Wunsch, von Gott nichts mehr *wissen* zu wollen, Gott sich aus dem Sinne zu schlagen. *Wer sich scheut, endlich zu sein, scheut sich zu existiren.* Alle reale Existenz, d. h. alle Existenz, die *wirklich*, re vera Existenz ist, die ist *qua-*

litative, bestimmte Existenz. Wer ernstlich, wirklich, wahrhaft an die Existenz Gottes glaubt, der stößt sich nicht an den selbst derb sinnlichen Eigenschaften Gottes. Wer nicht durch seine Existenz beleidigen, wer nicht derb sein will, der verzichte auf die Existenz. Ein Gott, der sich durch die Bestimmtheit beleidigt fühlt, hat nicht den Muth und nicht die Kraft zu existiren. Die Qualität ist das Feuer, die Lebensluft, der Sauerstoff, das Salz der Existenz. Eine Existenz überhaupt, eine Existenz ohne Qualität ist eine geschmacklose, eine abgeschmackte Existenz. In Gott ist aber nicht mehr, als in der Religion ist. Nur da, wo der Mensch den Geschmack an der Religion verliert, die Religion selbst also geschmacklos wird, nur da wird daher auch die Existenz Gottes zu einer abgeschmackten Existenz.

Es gibt übrigens noch eine gelindere Weise der Negation der göttlichen Prädicate als die directe, eben bezeichnete. Man gibt zu, daß die Prädicate des göttlichen Wesens endliche, insbesondre menschliche Bestimmungen sind; aber man verwirft ihre Verwerfung; man nimmt sie sogar in Schutz, weil es dem Menschen nothwendig sei, sich bestimmte Vorstellungen von Gott zu machen, und weil er nun einmal Mensch sei, so könne er sich auch keine andern als eben menschliche Vorstellungen von ihm machen. In Beziehung auf Gott, sagt man, sind diese Prädicate freilich ohne objective Bedeutung, aber für mich kann er, weil und wenn er für mich sein soll, nicht anders erscheinen als so, wie er mir erscheint, nämlich als ein menschliches oder doch menschenähnliches Wesen. Allein diese Unterscheidung zwischen dem, was Gott an sich, und dem, was er für mich ist, zerstört den Frieden der Religion, und ist überdem an sich selbst eine grund- und

haltlose Distinction. Ich kann gar nicht wissen, ob Gott etwas andres an sich oder für sich ist, als er für mich ist; wie er für mich ist, so ist er Alles für mich. Für mich liegt eben in diesen Prädicaten, unter welchen er für mich ist, sein Ansichselbstsein, sein Wesen selbst; er ist für mich so, wie er für mich nur immer sein kann. Der religiöse Mensch ist in dem, was Gott in Bezug auf ihn ist — von einer andern Beziehung weiß er nichts — vollkommen befriedigt, denn Gott ist ihm, was er dem Menschen überhaupt sein kann. In jener Distinction setzt sich der Mensch über sich selbst, d. h. über sein Wesen, sein absolutes Maaß hinweg, aber diese Hinwegsetzung ist nur eine Illusion. Den Unterschied nämlich zwischen dem Gegenstande, wie er an sich, und dem Gegenstand, wie er für mich ist, kann ich nur da machen, wo ein Gegenstand mir wirklich anders erscheinen kann, als er erscheint; aber nicht, wo er mir so erscheint, wie er mir nach meinem absoluten Maaße erscheint, wie er mir erscheinen muß. Wohl kann meine Vorstellung eine subjective sein, d. h. eine solche, an welche die Gattung nicht gebunden ist. Aber wenn meine Vorstellung dem Maaße der Gattung entspricht, so fällt die Unterscheidung zwischen Ansichsein und Fürmichsein weg; denn diese Vorstellung ist selbst eine absolute. Das Maaß der Gattung ist das absolute Maaß, Gesetz und Kriterium des Menschen. Aber die Religion hat eben die Ueberzeugung, daß ihre Vorstellungen, ihre Prädicate von Gott solche sind, die jeder Mensch haben soll und haben muß, wenn er die wahren haben will, daß sie die nothwendigen Vorstellungen der menschlichen Natur, ja, die objectiven, die gottgemäßen Vorstellungen sind. Jeder Religion sind die Götter der andern Religionen nur Vorstel-

lungen von Gott, aber die Vorstellung, die sie von Gott hat, ist ihr Gott selbst, Gott, wie sie ihn vorstellt, der ächte, wahre Gott, Gott, wie er an sich ist. Die Religion begnügt sich nur mit einem ganzen, rückhaltslosen Gott; sie will nicht eine bloße Erscheinung von Gott; sie will Gott selbst, Gott in Person. Die Religion gibt sich selbst auf, wenn sie das Wesen Gottes aufgibt; sie ist keine Wahrheit mehr, wo sie auf den Besitz des wahren Gottes verzichtet. Der Skepticismus ist der Erzfeind der Religion. Aber die Unterscheidung zwischen Object und Vorstellung, zwischen Gott an sich und Gott für mich ist eine skeptische, also irreligiöse Unterscheidung.

Was dem Menschen die Bedeutung des Ansichseienden hat, was ihm das höchste Wesen ist, das, worüber er nichts Höheres sich vorstellen kann, dieses ist ihm eben das göttliche Wesen. Wie könnte er also bei diesem Gegenstande noch fragen, was er an sich sei? Wenn Gott dem Vogel Gegenstand wäre, so wäre er ihm nur als ein geflügeltes Wesen Gegenstand: der Vogel kennt nichts Höheres, nichts Seligeres, als das Geflügeltsein. Wie lächerlich wäre es, wenn dieser Vogel urtheilte: mir erscheint Gott als ein Vogel, aber was er an sich ist, weiß ich nicht. Das höchste Wesen ist dem Vogel eben das Wesen des Vogels. Nimmst Du ihm die Vorstellung vom Wesen des Vogels, so nimmst Du ihm die Vorstellung des höchsten Wesens. Wie könnte er also fragen, ob Gott an sich geflügelt sei? Fragen, ob Gott an sich so ist, wie er für mich ist, heißt fragen, ob Gott Gott ist, heißt über seinen Gott sich erheben, gegen ihn sich empören.

Wo sich daher einmal das Bewußtsein des Menschen bemächtigt, daß die religiösen Prädicate nur Anthropomorphismen sind, da hat sich schon der Zweifel, der Unglaube des Glaubens bemächtigt. Und es ist nur die Inconsequenz der Herzensfeigheit und der Verstandesschwäche, die von diesem Bewußtsein aus nicht bis zur förmlichen Negation der Prädicate und von dieser bis zur Negation des zu Grunde liegenden Subjects fortgeht. Bezweifelst Du die objective Wahrheit der Prädicate, so mußt Du auch die objective Wahrheit des Subjects dieser Prädicate in Zweifel ziehen. Sind Deine Prädicate Anthropomorphismen, so ist auch das Subject derselben ein Anthropomorphismus. Sind Liebe, Güte, Persönlichkeit u. s. w. menschliche Bestimmungen, so ist auch das Subject derselben, welches Du ihnen voraussetzest, auch die Existenz Gottes, auch der Glaube, daß überhaupt ein Gott ist, ein Anthropomorphismus — eine durchaus menschliche Voraussetzung. Woher weißt Du, daß der Glaube an Gott überhaupt nicht eine Schranke der menschlichen Vorstellungsweise ist? Höhere Wesen — und Du nimmst ja deren an — sind vielleicht so selig in sich selbst, so einig mit sich, daß sie sich nicht mehr in der Spannung zwischen sich und einem höhern Wesen befinden. Gott zu wissen und nicht selbst Gott zu sein, Seligkeit zu kennen und nicht selbst zu genießen, das ist ein Zwiespalt, ein Unglück. Höhere Wesen wissen nichts von diesem Unglück; sie haben keine Vorstellung von dem, was sie nicht sind.

Du glaubst an die Liebe als eine göttliche Eigenschaft, weil Du selbst liebst, Du glaubst, daß Gott ein weises, ein gütiges Wesen ist, weil Du nichts Besseres von Dir kennst, als Güte und Verstand, und Du glaubst, daß Gott existirt,

daß er also Subject ist — was existirt, ist Subject, werde dieses Subject nun als Substanz oder Person oder Wesen oder sonstwie bestimmt und bezeichnet — weil Du selbst existirst, selbst Subject bist. Du kennst kein höheres menschliches Gut, als zu lieben, als gut und weise zu sein, und eben so kennst Du kein höheres Glück, als überhaupt zu existiren, Subject zu sein; denn das Bewußtsein aller Realität, alles Glückes ist Dir an das Bewußtsein des Subjectseins, der Existenz gebunden. Gott ist Dir ein Existirendes, ein Subject aus demselben Grunde, aus welchem er Dir ein weises, ein seliges, ein persönliches Wesen ist. Der Unterschied zwischen den göttlichen Prädicaten und dem göttlichen Subject ist nur dieser, daß Dir das Subject, die Existenz nicht als ein Anthropomorphismus erscheint, weil in diesem Deinem Subjectsein die Nothwendigkeit liegt, daß Dir Gott ein Existirendes, ein Subject ist, die Prädicate dagegen als Anthropomorphismen erscheinen, weil die Nothwendigkeit derselben, die Nothwendigkeit, daß Gott weise, gut, bewußt u. s. w. ist, keine unmittelbare, mit dem Sein des Menschen identische, sondern durch sein Selbstbewußtsein, die Thätigkeit des Denkens vermittelte Nothwendigkeit ist. Subject bin ich, ich existire, ich mag weise oder unweise, gut oder schlecht sein. Existiren ist dem Menschen das Erste, das Subject in seiner Vorstellung, die Voraussetzung der Prädicate. Die Prädicate gibt er daher frei, aber die Existenz Gottes ist ihm eine ausgemachte, unantastbare, absolut gewisse, objective Wahrheit. Aber gleichwohl ist dieser Unterschied nur ein scheinbarer. Die Nothwendigkeit des Subjects liegt nur in der Nothwendigkeit des Prädicats. Du bist Subject nur als menschliches Subject; die Gewißheit und Realität Deiner Existenz liegt nur in

der Gewißheit und Realität Deiner menschlichen Eigenschaften. Was das Subject ist, das liegt nur im Prädicat; das Prädicat ist die Wahrheit des Subjects; das Subject nur das personificirte, das existirende Prädicat. Subject und Prädicat unterscheiden sich nur wie Existenz und Wesen. Die Negation der Prädicate ist daher die Negation des Subjects. Was bleibt Dir vom menschlichen Subject übrig, wenn Du ihm die menschlichen Eigenschaften nimmst? Selbst in der Sprache des gemeinen Lebens setzt man die göttlichen Prädicate: die Vorsehung, die Weisheit, die Allmacht statt des göttlichen Subjects.

Die Gewißheit der Existenz Gottes, von welcher man gesagt hat, daß sie dem Menschen so gewiß, ja gewisser, als die eigne Existenz sei, hängt daher nur ab von der Gewißheit der Qualität Gottes — sie ist an sich keine unmittelbare Gewißheit. Dem Christen ist nur die Existenz des christlichen, dem Heiden die Existenz des heidnischen Gottes eine Gewißheit. Der Heide bezweifelte nicht die Existenz Jupiters, weil er an dem Wesen Jupiters keinen Anstoß nahm, weil er sich Gott in keiner andern Qualität vorstellen konnte, weil ihm diese Qualität eine Gewißheit, eine göttliche Realität war. Die Realität des Prädicats ist allein die Bürgschaft der Existenz.

Was der Mensch als Wahres, stellt er unmittelbar als Wirkliches vor, weil ihm ursprünglich nur wahr ist, was wirklich ist, — wahr im Gegensatze zum nur Vorgestellten, Erträumten, Eingebildeten. Der Begriff des Seins, der Existenz ist der erste, ursprüngliche Begriff der Wahrheit. Oder: ursprünglich macht der Mensch die Wahrheit von der Existenz, später erst die Existenz von der Wahrheit ab-

hängig. Gott nun ist das Wesen des Menschen, angeschaut als absolute Wahrheit, — die Wahrheit des Menschen; Gott aber, oder, was eins ist, die Religion so verschieden, als verschieden die Bestimmtheit ist, in welcher der Mensch dieses sein Wesen erfaßt, als höchstes Wesen anschaut. Diese Bestimmtheit daher, in welcher der Mensch Gott denkt, ist ihm die Wahrheit und eben deßwegen zugleich die höchste Existenz oder vielmehr schlechtweg die Existenz; denn nur die emphatische, die höchste Existenz ist Existenz und verdient diesen Namen. Gott ist darum aus demselben Grunde ein existirendes, reales Wesen, aus welchem er dieses bestimmte Wesen ist; denn die Qualität oder Bestimmtheit Gottes ist nichts andres als die wesentliche Qualität des Menschen selbst, der bestimmte Mensch ist aber nur, was er ist, hat nur seine Existenz, seine Wirklichkeit in seiner Bestimmtheit. Dem Griechen kann man nicht die Qualität der Gräcität nehmen, ohne ihm seine Existenz zu nehmen. Allerdings ist daher für eine bestimmte Religion, also relativ die Gewißheit von der Existenz Gottes eine unmittelbare; denn so unwillkührlich, so nothwendig der Grieche Grieche war, so nothwendig waren seine Götter griechische Wesen, so nothwendig wirklich existirende Wesen. Die Religion ist die wesentliche, d. h. mit dem Wesen des Menschen identische Anschauung vom Wesen der Welt und des Menschen. Der Mensch steht aber nicht über seiner wesentlichen Anschauung, sondern sie steht über ihm; sie beseelt, bestimmt, beherrscht ihn. Die Nothwendigkeit eines Beweises, einer Vermittlung des Wesens oder der Qualität mit der Existenz, die Möglichkeit eines Zweifels fällt somit weg. Nur, was ich von meinem Wesen absondere, ist mir etwas Bezweifelbares.

Wie könnte ich also den Gott bezweifeln, der mein Wesen ist? Meinen Gott bezweifeln, heißt mich selbst bezweifeln. Nur da, wo Gott abstract gedacht wird, seine Prädicate durch philosophische Abstraction vermittelte sind, entsteht die Unterscheidung oder Trennung zwischen Subject und Prädicat, Existenz und Wesen, — entsteht der Schein, daß die Existenz oder das Subject etwas Andres ist, als das Prädicat, etwas Unmittelbares, Unbezweifelbares im Unterschiede von dem bezweifelbaren Prädicat. Aber es ist nur ein Schein. Ein Gott, der abstracte Prädicate, hat auch eine abstracte Existenz. Die Existenz, das Sein ist so verschieden, als die Qualität verschieden ist.

Die Identität des Subjects und Prädicats erhellt am deutlichsten aus dem Entwicklungsgange der Religion, welcher identisch mit dem Entwicklungsgange der menschlichen Cultur. So lange dem Menschen das Prädicat eines bloßen Naturmenschen zukommt, so lange ist auch sein Gott ein bloßer Naturgott. Wo sich der Mensch in Häuser, da schließt er auch seine Götter in Tempel ein. Der Tempel ist nur eine Erscheinung von dem Werthe, welchen der Mensch auf schöne Gebäude legt. Die Tempel zu Ehren der Religion sind in Wahrheit Tempel zu Ehren der Baukunst. Mit der Erhebung des Menschen aus dem Zustande der Rohheit und Wildheit zur Cultur, mit der Unterscheidung zwischen dem, was sich für den Menschen schickt und nicht schickt, entsteht auch gleichzeitig der Unterschied zwischen dem, was sich für Gott schickt und nicht schickt. Gott ist der Begriff der Majestät, der höchsten Würde, das religiöse Gefühl das höchste Schicklichkeitsgefühl. Erst die spätern gebildeten Künstler Griechenlands verkörperten in den Götterstatuen die Begriffe

der Würde, der Seelengröße, der unbewegten Ruhe und Heiterkeit. Aber warum waren ihnen diese Eigenschaften Attribute, Prädicate Gottes? weil sie für sich selbst ihnen für Gottheiten galten. Warum schlossen sie alle widrigen und niedrigen Gemüthsaffecte aus? eben weil sie dieselben als etwas Unschickliches, Unwürdiges, Unmenschliches, folglich Ungöttliches erkannten. Die Homerischen Götter essen und trinken, — das heißt: Essen und Trinken ist ein göttlicher Genuß. Körperstärke ist ein Attribut der Homerischen Götter: Zeus ist der stärkste der Götter. Warum? weil die Körperstärke an und für sich selbst für etwas Herrliches, Göttliches galt. Die Tugend des Kriegers war den alten Deutschen die höchste Tugend; dafür war aber auch ihr höchster Gott der Kriegsgott: Odin — der Krieg „das Urgesetz oder älteste Gesetz." Nicht die Eigenschaft der Gottheit, sondern die Göttlichkeit oder Gottheit der Eigenschaft ist das erste wahre göttliche Wesen. Also das, was der Theologie und Philosophie bisher für Gott, für das Absolute, Unendliche galt, das ist nicht Gott; das aber, was ihr nicht für Gott galt, das gerade ist Gott — d. i. die Eigenschaft, die Qualität, die Bestimmtheit, die Wirklichkeit überhaupt. Ein wahrer Atheist ist daher auch nur Der, welchem die Prädicate des göttlichen Wesens, wie z. B. die Liebe, die Weisheit, die Gerechtigkeit Nichts sind, aber nicht Der, welchem nur das Subject dieser Prädicate Nichts ist. Und keineswegs ist die Negation des Subjects auch nothwendig zugleich die Negation der Prädicate an sich selbst. Die Prädicate haben eine innere, selbstständige Realität; sie dringen durch ihren Inhalt dem Menschen ihre Anerkennung auf; sie erweisen sich ihm unmittelbar durch sich selbst als wahr; sie bethätigen, be-

zeugen sich selbst. Güte, Gerechtigkeit, Weisheit sind dadurch keine Chimären, daß die Existenz Gottes eine Chimäre, noch dadurch Wahrheiten, daß diese eine Wahrheit ist. Der Begriff Gottes ist abhängig vom Begriffe der Gerechtigkeit, der Güte, — ein Gott, der nicht gütig, nicht gerecht, nicht weise, ist kein Gott, — aber nicht umgekehrt. Eine Qualität ist nicht dadurch göttlich, daß sie Gott hat, sondern Gott hat sie, weil sie an und für sich selbst göttlich ist, weil Gott ohne sie ein mangelhaftes Wesen ist. Die Gerechtigkeit, die Weisheit, überhaupt jede Bestimmung, welche die Gottheit Gottes ausmacht, wird durch sich selbst bestimmt und erkannt, Gott aber durch die Bestimmung, die Qualität; nur in dem Falle, daß ich Gott und die Gerechtigkeit identificire, Gott unmittelbar als die Realität der Idee der Gerechtigkeit oder irgend einer andern Qualität denke, bestimme ich Gott durch sich selbst. Wenn aber Gott als Subject das Bestimmte, die Qualität, das Prädicat aber das Bestimmende ist, so gebührt ja in Wahrheit dem Prädicat, nicht dem Subject der Rang des ersten Wesens, der Rang der Gottheit.

Erst wenn mehrere und zwar widersprechende Eigenschaften zu einem Wesen vereinigt werden und dieses Wesen als ein persönliches erfaßt, die Persönlichkeit also besonders hervorgehoben wird, erst da vergißt man den Ursprung der Religion, vergißt man, daß, was in der Vorstellung der Reflexion ein vom Subject unterscheidbares oder abtrennbares Prädicat ist, ursprünglich das wahre Subject war. So vergötterten die Römer und Griechen Accidenzen als Substanzen, Tugenden, Gemüthszustände, Affecte als selbstständige Wesen. Der Mensch, insbesondre der religiöse,

ist sich das Maaß aller Dinge, aller Realität. Was nur immer dem Menschen imponirt, was nur immer einen besondern Eindruck auf sein Gemüth macht — es sei auch nur ein sonderbarer, unerklärlicher Schall oder Ton — verselbstständigt er als ein besondres, als ein göttliches Wesen. Die Religion umfaßt alle Gegenstände der Welt; Alles, was nur immer ist, war Gegenstand religiöser Verehrung; im Wesen und Bewußtsein der Religion ist nichts Anderes, als was überhaupt im Wesen und im Bewußtsein des Menschen von sich und von der Welt liegt. Die Religion hat keinen aparten Inhalt. Selbst die Affecte der Furcht und des Schreckens hatten in Rom ihre Tempel. Auch die Christen machten Gemüthserscheinungen zu Wesen, ihre Gefühle zu Qualitäten der Dinge, die sie beherrschenden Affecte zu weltbeherrschenden Mächten, kurz Prädicate ihres eignen, sei es nun bekannten oder unbekannten Wesens, zu für sich selbst bestehenden Subjecten. Teufel, Kobolde, Hexen, Gespenster, Engel waren heilige Wahrheiten, so lange das religiöse Gemüth ungebrochen, ungetheilt die Menschheit beherrschte.

Um sich die Identität der göttlichen und menschlichen Prädicate, damit die Identität des göttlichen und menschlichen Wesens aus dem Sinne zu schlagen, hilft man sich mit der Vorstellung, daß Gott als das absolut reale Wesen eine unendliche Fülle von verschiedenen Prädicaten sei, von welchen wir hier nur einige und zwar die uns analogen, die andern aber, welchen zu Folge also Gott auch ein ganz andres Wesen sei, als ein menschliches oder menschenähnliches, erst in der Zukunft, d. h. im Jenseits erkennen. Allein eine unendliche Fülle oder Menge von Prädicaten, die wirklich ver-

schieden sind, so verschieden, daß nicht mit dem einen unmittelbar auch das andere erkannt und gesetzt wird, realisirt und bewährt sich nur in einer unendlichen Fülle oder Menge verschiedener Wesen oder Individuen. So ist das menschliche Wesen ein unendlicher Reichthum von verschiedenen Prädicaten, aber eben deßwegen ein unendlicher Reichthum von verschiedenen Individuen. Jeder neue Mensch ist ein neues Prädicat, ein neues Talent der Menschheit. So viele Menschen sind, so viel Kräfte, so viel Eigenschaften hat die Menschheit. Dieselbe Kraft, die in Allen, ist wohl in jedem Einzelnen, aber doch so bestimmt und geartet, daß sie als eine eigne, eine neue Kraft erscheint. Das Geheimniß der unerschöpflichen Fülle der göttlichen Prädicate ist daher nichts andres als das Geheimniß des menschlichen als eines unendlich verschiedenartigen, unendlich bestimmbaren, aber eben deßwegen sinnlichen Wesens. Nur in der Sinnlichkeit, nur in Raum und Zeit hat ein unendliches, ein wirklich unendliches, bestimmungsreiches Wesen Platz. Wo real verschiedene Prädicate, sind verschiedene Zeiten. Dieser Mensch ist ein ausgezeichneter Musiker, ein ausgezeichneter Schriftsteller, ein ausgezeichneter Arzt; aber er kann nicht zu gleicher Zeit musiciren, schriftstellern und curiren. Nicht die Hegelsche Dialektik — die Zeit ist das Mittel, Gegensätze, Widersprüche in einem und demselben Subjecte zu vereinigen. Aber mit dem Begriffe Gottes verbunden, unterschieden und abgetrennt vom Wesen des Menschen, ist die unendliche Vielheit verschiedener Prädicate eine Vorstellung ohne Realität, — eine bloße Phantasie — die Vorstellung der Sinnlichkeit, aber ohne die wesentlichen Bedingungen, ohne die Wahrheit der

Sinnlichkeit — eine Vorstellung, die mit dem göttlichen Wesen als einem geistigen, d.i. abstracten, einfachen, einzigen Wesen in directem Widerspruch steht; denn die Prädicate Gottes sind gerade von dieser Beschaffenheit, daß ich mit dem einen auch alle andern zugleich habe, weil kein realer Unterschied zwischen ihnen stattfindet. Habe ich daher in den gegenwärtigen Prädicaten nicht die zukünftigen, in dem gegenwärtigen Gott nicht den zukünftigen, so habe ich auch in dem zukünftigen Gott nicht den gegenwärtigen, sondern zwei verschiedene Wesen.*) Aber diese Verschiedenheit eben widerspricht der Einzigkeit, Einheit und Einfachheit des theologischen Gottes. Warum ist dieses Prädicat ein Prädicat Gottes? weil es göttlicher Natur ist, d. h. weil es keine Schranke, keinen Mangel ausdrückt. Warum sind es andere Prädicate? weil sie, so verschieden sie an sich selber sein mögen, darin übereinstimmen, daß sie gleichfalls Vollkommenheit, Uneingeschränktheit ausdrücken. Daher kann ich mir unzählige Prädicate Gottes vorstellen, weil sie alle in dem abstracten Gottheitsbegriffe übereinstimmen, das gemein haben müssen, was jedes einzelne Prädicat zum göttlichen Attribut macht. So ist es bei Spinoza. Er spricht von unendlich vielen Attributen der göttlichen Substanz, aber außer Denken und Ausdehnung nennt er keine. Warum? weil es ganz gleichgültig ist, sie zu wissen, ja weil sie an sich selber gleichgültig, überflüßig sind, weil ich mit allen diesen

*) Für den religiösen Glauben ist zwischen dem gegenwärtigen und zukünftigen Gott kein andrer Unterschied, als daß jener ein Object des Glaubens, der Vorstellung, der Phantasie, dieser ein Object der unmittelbaren d. i. persönlichen sinnlichen Anschauung ist. Hier und dort ist er Derselbe, aber hier undeutlich, dort deutlich.

unzählig vielen Prädicaten doch immer Dasselbe sagen würde, was ich mit diesen zweien, dem Denken und der Ausdehnung sage. Warum ist das Denken Attribut der Substanz? weil nach Spinoza es durch sich selbst begriffen wird, weil es etwas Untheilbares, Vollkommenes, Unendliches ausdrückt. Warum die Ausdehnung, die Materie? weil sie in Beziehung auf sich Dasselbe ausdrückt. Also kann die Substanz unbestimmt viele Prädicate haben, weil nicht die Bestimmtheit, der Unterschied, sondern die Identität, die Gleichheit sie zu Attributen der Substanz macht. Oder vielmehr: die Substanz hat nur deßwegen unzählig viele Prädicate, weil sie — ja weil sie — wie sonderbar! — eigentlich kein Prädicat, d. i. kein bestimmtes, reales Prädicat hat. Das unbestimmte Eine des Gedankens ergänzt sich durch die unbestimmte Vielheit der Phantasie. Weil das Prädicat nicht Multum, so ist es Multa. In Wahrheit sind die positiven Prädicate: Denken und Ausdehnung. Mit diesen Zweien ist unendlich mehr gesagt, als mit den namenlosen unzähligen Prädicaten; denn es ist etwas Bestimmtes ausgesagt; ich weiß damit Etwas. Aber die Substanz ist zu indifferent, zu apathisch, als daß sie sich für Etwas qualificiren und passioniren könnte; um nicht Etwas zu sein, ist sie lieber gar Nichts.

Wenn es nun aber ausgemacht ist, daß, was das Subject ist, lediglich in den Bestimmungen des Subjects liegt, d. h. daß das Prädicat das wahre Subject ist; so ist auch erwiesen, daß, wenn die göttlichen Prädicate Bestimmungen des menschlichen Wesens sind, auch das Subject derselben menschlichen Wesens ist. Die göttlichen Prädicate sind aber einerseits allgemeine, andererseits persönliche. Die allgemeinen

sind die metaphysischen, aber diese dienen nur der Religion zum äußersten Anknüpfungspunkte; sie sind nicht die charakteristischen Bestimmungen der Religion. Die persönlichen Prädicate allein sind es, welche das Wesen der Religion constituiren, in welchen das göttliche Wesen der Religion Gegenstand ist. Solche Prädicate sind, z. B. daß Gott Person, daß er der moralische Gesetzgeber, der Vater der Menschen, der Heilige, der Gerechte, der Gütige, der Barmherzige ist. Es erhellt nun aber sogleich von diesen und andern Bestimmungen, oder wird wenigstens im Verlaufe erhellen, daß sie, namentlich als persönliche Bestimmungen, rein menschliche Bestimmungen sind, und daß sich folglich der Mensch in der Religion im Verhalten zu Gott zu seinem eignen Wesen verhält, denn der Religion sind diese Prädicate nicht Vorstellungen, nicht Bilder, die sich der Mensch von Gott macht, unterschieden von dem, was Gott an sich selbst ist, sondern Wahrheiten, Sachen, Realitäten. Die Religion weiß nichts von Anthropomorphismen: die Anthropomorphismen sind ihr keine Anthropomorphismen. Das Wesen der Religion ist gerade, daß ihr diese Bestimmungen das Wesen Gottes ausdrücken. Nur der über die Religion reflectirende, sie, indem er sie vertheidigt, vor sich selbst verläugnende Verstand erklärt sie für Bilder. Aber der Religion ist Gott wirklicher Vater, wirkliche Liebe und Barmherzigkeit, denn er ist ihr ein wirkliches, ein lebendiges, persönliches Wesen, seine wahren Bestimmungen sind daher auch lebendige, persönliche Bestimmungen. Ja die adäquaten Bestimmungen sind gerade die, welche dem Verstande den meisten Anstoß geben, welche er in der Reflexion über die Religion verläugnet. Die Religion ist wesentlich Affect; nothwendig ist ihr daher auch objectiv der

Affect göttlichen Wesens. Selbst der Zorn ist ihr kein Gottes unwürdiger Affect, wofern nur diesem Zorne ein religiöser Zweck zu Grunde liegt.

Es ist aber hier sogleich wesentlich zu bemerken, daß — und diese Erscheinung ist eine höchst merkwürdige, das innerste Wesen der Religion charakterisirende, — je menschlicher im Wesen das göttliche Subject, um so größer scheinbar die Differenz zwischen Gott und Menschen ist, d. h. um so mehr von der Reflexion über die Religion, von der Theologie die Identität des göttlichen und menschlichen Wesens geläugnet, und das Menschliche, wie es als solches dem Menschen Gegenstand seines Bewußtseins ist, herabgesetzt wird.*) Der Grund hievon ist: weil das Positive in der Anschauung des göttlichen Wesens allein das Menschliche, so kann die Anschauung des Menschen, wie er Gegenstand des Bewußtseins ist, nur eine negative sein. Um Gott zu bereichern, muß der Mensch arm werden; damit Gott Alles sei, der Mensch nichts sein. Aber er braucht auch nichts für sich selbst zu sein, weil Alles, was er sich nimmt, in Gott nicht verloren geht, sondern in ihm erhalten wird. Der Mensch hat sein Wesen in Gott, wie sollte er es also in sich und für sich haben? Warum wäre es nothwendig, dasselbe zweimal zu setzen, zweimal zu haben? Was der Mensch sich ent-

*) Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda. Later. Conc. can. 2. (Summa omn. Conc. Carranza. Antw. 1559. p. 326) — Der letzte Unterschied zwischen dem Menschen und Gott, dem endlichen und unendlichen Wesen überhaupt, zu welchem sich die religiös speculative Imagination emporschwingt, ist der Unterschied zwischen Etwas und Nichts, Ens und Non-Ens; denn nur im Nichts ist alle Gemeinschaft mit allen andern Wesen aufgehoben.

zieht, was er an sich selbst entbehrt, genießt er ja nur in um so unvergleichlich höherem und reicherem Maaße in Gott.

Die Mönche gelobten die Keuschheit dem göttlichen Wesen, sie negirten die Geschlechterliebe an sich, aber dafür hatten sie im Himmel, in Gott, an der Jungfrau Maria das Bild des Weibes — ein Bild der Liebe. Sie konnten um so mehr des wirklichen Weibes entbehren, je mehr ihnen ein ideales, vorgestelltes Weib ein Gegenstand wirklicher Liebe war. Je größere Bedeutung sie auf die Negation der Sinnlichkeit legten, je größere Bedeutung hatte für sie die himmlische Jungfrau: sie trat ihnen selbst an die Stelle Christi, an die Stelle Gottes. Je mehr das Sinnliche negirt wird, desto sinnlicher ist der Gott, dem das Sinnliche geopfert wird. Was man nämlich der Gottheit opfert — darauf legt man einen besondern Werth, daran hat Gott ein besonderes Wohlgefallen. Was im Sinne des Menschen, das ist natürlich auch im Sinne seines Gottes das Höchste; was überhaupt dem Menschen gefällt, das gefällt auch Gott. Die Hebräer opferten dem Jehova nicht unreine, ekelhafte Thiere, sondern die Thiere, die für sie den höchsten Werth hatten, die sie selbst aßen, waren auch die Speise Gottes, (**Cibus Dei. Levit. III. 11.**). Wo man daher aus der Negation der Sinnlichkeit ein besonderes Wesen, ein gottwohlgefälliges Opfer macht, da wird gerade auf die Sinnlichkeit der höchste Werth gelegt und die aufgegebne Sinnlichkeit unwillkührlich dadurch wieder hergestellt, daß Gott an die Stelle des sinnlichen Wesens tritt, welches man aufgegeben. Die Nonne vermählt sich mit Gott; sie hat einen himmlischen Bräutigam, der Mönch eine himmlische Braut. Aber die himmlische Jungfrau ist nur eine sinnfällige Erscheinung einer all-

gemeinen, das Wesen der Religion betreffenden Wahrheit. Der Mensch negirt nur von sich, was er in Gott setzt. Die Religion abstrahirt vom Menschen, von der Welt; aber sie kann nur abstrahiren von den Schranken, von der Erscheinung, kurz von dem Negativen, nicht von dem Wesen, dem Positiven der Welt und Menschheit, sie muß daher in die Abstraction und Negation das, wovon sie abstrahirt oder zu abstrahiren glaubt, wieder aufnehmen. Und so setzt denn auch wirklich die Religion Alles, was sie mit Bewußtsein negirt, — vorausgesetzt natürlich, daß dieses von ihr Negirte etwas an sich Wesenhaftes, Wahres, folglich nicht zu Negirendes ist, — unbewußt wieder in Gott. So negirt der Mensch in der Religion seine Vernunft: er weiß nichts aus sich von Gott, seine Gedanken sind nur weltlich, irdisch: er kann nur glauben, was Gott ihm geoffenbart. Aber dafür sind die Gedanken Gottes menschliche, irdische Gedanken; er hat Plane, wie der Mensch, im Kopf; er accommodirt sich den Umständen und Verstandeskräften, wie ein Lehrer seinen Schülern; er berechnet genau den Effect seiner Gaben und Offenbarungen; er beobachtet den Menschen in all seinem Thun und Treiben; er weiß Alles — auch das Irdischste, das Gemeinste, das Schlechteste. Kurz der Mensch negirt Gott gegenüber sein Wissen, sein Denken, um in Gott sein Wissen, sein Denken zu setzen. Der Mensch gibt seine Person auf, aber dafür ist ihm Gott, das allmächtige, unbeschränkte Wesen, ein persönliches Wesen; er negirt die menschliche Ehre, das menschliche Ich; aber dafür ist ihm Gott ein selbstisches, egoistisches Wesen, das in Allem nur sich, nur seine Ehre, seinen Nutzen sucht, Gott eben die Selbstbefriedigung der eignen, gegen alles Andere mißgün-

stigen Selbstischkeit, Gott der Selbstgenuß des Egoismus*). Die Religion negirt ferner das Gute als eine Beschaffenheit des menschlichen Wesens: der Mensch ist schlecht, verdorben, unfähig zum Guten; aber dafür ist Gott nur gut, Gott das gute Wesen. Es wird die wesentliche Forderung gemacht, daß das Gute als Gott dem Menschen Gegenstand sei; aber wird denn dadurch nicht das Gute als eine wesentliche Bestimmung des Menschen ausgesprochen? Wenn ich absolut, d. h. von Natur, von Wesen böse, unheilig bin, wie kann das Heilige, das Gute mir Gegenstand sein? gleichgültig ob dieser Gegenstand von Außen oder von Innen mir gegeben ist. Wenn mein Herz böse, mein Verstand verdorben ist, wie kann ich was heilig, als heilig, was gut, als gut wahrnehmen und empfinden? Wie kann ich ein schönes Gemälde als schönes wahrnehmen, wenn meine Seele eine absolute ästhetische Schlechtigkeit ist? Wenn ich auch selbst kein Maler bin, nicht die Kraft habe, aus mir selbst Schönes zu produciren, so habe ich doch ästhetisches Gefühl, ästhetischen Verstand, indem ich Schönes außer mir wahrnehme. Entweder ist das Gute gar nicht für den Menschen, oder ist es für ihn, so offenbaret sich hierin dem einzelnen Menschen die Heiligkeit und Güte des menschlichen Wesens. Was absolut meiner Natur zuwider ist, womit mich kein Band der Gemeinschaft verknüpft, das ist mir auch nicht denkbar, nicht empfindbar. Das Heilige ist mir nur als Gegensatz gegen meine Persönlichkeit, aber als Einheit mit meinem Wesen Gegenstand. Das Heilige ist der

*) Gloriam suam plus amat Deus quam omnes creaturas. „Gott kann nur sich lieben, nur an sich denken, nur für sich selbst arbeiten. Gott sucht, indem er den Menschen macht, seinen Nutzen, seinen Ruhm" u. s. w. S. P. Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philos. u. Menschh. p. 104—107.

Vorwurf meiner Sündhaftigkeit; ich erkenne mich in ihm als Sünder; aber darin tadle ich mich, erkenne ich, was ich nicht bin, aber sein soll, und eben deßwegen an sich, meiner Bestimmung nach, sein kann; denn ein Sollen ohne Können tangirt mich nicht, ist eine lächerliche Chimäre, ohne Affection des Gemüths. Aber eben indem ich das Gute als meine Bestimmung, als mein Gesetz erkenne, erkenne ich, sei es nun bewußt oder unbewußt, dasselbe als mein eignes Wesen. Ein anderes, seiner Natur nach von mir unterschiednes Wesen tangirt mich nicht. Die Sünde kann ich als Sünde nur empfinden, wenn ich sie als einen Widerspruch meiner mit mir selbst, d. h. meiner Persönlichkeit mit meiner Wesenheit empfinde. Als Widerspruch mit dem absoluten, als einem andern Wesen gedacht, ist das Gefühl der Sünde unerklärlich, sinnlos.

Der Unterschied des Augustinianismus vom Pelagianismus besteht nur darin, daß jener in der Weise der Religion ausspricht, was dieser in der Weise des Rationalismus. Beide sagen Dasselbe, beide vindiciren dem Menschen das Gute, — der Pelagianismus aber direct, auf rationalistische, moralische Weise, der Augustinianismus indirect, auf mystische, d. i. religiöse Weise.*) Denn was dem Gott

*) Der Pelagianismus negirt Gott, die Religion, — isti tantam tribuunt potestatem voluntati, ut pietati auferant orationem (Augustin de nat. et grat. cont. Pelagium c. 58.) — er hat nur den Creator, d. h. die Natur zur Basis, nicht den Salvator, den erst religiösen Gott — kurz er negirt Gott, aber dafür erhebt er den Menschen zu Gott, indem er ihn zu einem Gottes nicht bedürftigen, selbstgenugsamen, unabhängigen Wesen macht. (S. hierüber Luther gegen Erasmus und Augustin l. c. c. 33.) Der Augustinianismus negirt den Menschen, aber dafür erniedrigt er Gott zum Menschen bis zur Schmach des Kreuzes-

des Menschen gegeben wird, das wird in Wahrheit dem Menschen selbst gegeben; was der Mensch von Gott aussagt, das sagt er in Wahrheit von sich selbst aus. Der Augustinianismus wäre nur dann eine Wahrheit, und zwar eine dem Pelagianismus entgegengesetzte Wahrheit, wenn der Mensch den Teufel zu seinem Gotte hätte, den Teufel, und zwar mit dem Bewußtsein, daß er der Teufel ist, als sein höchstes Wesen verehrte und feierte. Aber so lange der Mensch ein gutes Wesen als Gott verehrt, so lange schaut er in Gott sein eignes gutes Wesen an.

Wie mit der Lehre von der Grundverdorbenheit des menschlichen Wesens, ist es mit der damit identischen Lehre, daß der Mensch nichts Gutes, d. h. in Wahrheit Nichts aus sich selbst, aus eigner Kraft vermöge. Die Negation der menschlichen Kraft und Thätigkeit wäre nur dann eine wahre Negation, wenn der Mensch auch in Gott die moralische Thätigkeit negirte und sagte, wie der orientalische Nihilist oder Pantheist: das göttliche Wesen ist ein absolut willen- und thatloses, indifferentes, nichts von Discrimen des Bösen und Guten wissendes Wesen. Aber wer Gott als ein thätiges Wesen bestimmt und zwar als ein moralisch thätiges, moralisch kritisches Wesen, als ein Wesen, welches das Gute liebt, wirkt, belohnt, das Böse bestraft, verwirft, verdammt, wer Gott so bestimmt, der negirt nur scheinbar die menschliche Thätigkeit, in Wahrheit macht er sie zur höchsten, reellsten

todes um des Menschen willen. Jener setzt den Menschen an Gottes, dieser Gott an des Menschen Stelle; beide kommen auf das Nämliche hinaus; der Unterschied ist nur ein Schein, eine fromme Illusion. Der Augustinianismus ist nur ein umgekehrter Pelagianismus, was dieser als Subject, setzt jener als Object.

Thätigkeit. Wer Gott menschlich handeln läßt, erklärt die menschliche Thätigkeit für eine göttliche; der sagt: ein Gott, der nicht thätig ist und zwar moralisch oder menschlich thätig, ist kein Gott, und macht daher vom Begriffe der Thätigkeit, respective der menschlichen — denn eine höhere kennt er nicht — den Begriff der Gottheit abhängig.

Der Mensch — dieß ist das Geheimniß der Religion — vergegenständlicht*) sein Wesen und macht dann wieder sich zum *Object* dieses vergegenständlichten, in ein Subject verwandelten Wesens; er denkt sich, ist sich Object, aber als *Object eines Objects*, eines *andern* Wesens. So hier. Der Mensch ist ein Object Gottes. Daß der Mensch gut oder schlecht, das ist Gott nicht gleichgültig; nein! er hat ein lebhaftes, inniges Interesse daran, daß er gut ist; er will, daß er gut, daß er selig sei, — denn ohne Güte keine Seligkeit. Die *Nichtigkeit* der menschlichen Thätigkeit widerruft also der religiöse Mensch wieder dadurch, daß er seine Gesinnungen und Handlungen zu einem Gegenstande Gottes, den Menschen zum *Zweck* Gottes, — denn was Gegenstand im Geiste, ist Zweck im Handeln — die göttliche Thätigkeit zu einem *Mittel* des *menschlichen Heils* macht. Gott ist thätig, damit der Mensch gut und selig werde. So wird der Mensch, indem er scheinbar aufs Tiefste erniedrigt wird, in Wahrheit aufs Höchste erhoben. So *bezweckt der Mensch nur sich selbst in*

*) Die religiöse, die ursprüngliche Selbstvergegenständlichung des Menschen ist übrigens, wie dieß deutlich genug in dieser Schrift ausgesprochen ist, wohl zu unterscheiden von der Selbstvergegenständlichung der Reflexion und Speculation, diese ist willkührlich, jene unwillkührlich, nothwendig, so nothwendig als die Kunst, als die Sprache. Mit der Zeit fällt freilich immer die Theologie mit der Religion zusammen.

und durch Gott. Allerdings bezweckt der Mensch Gott, aber Gott bezweckt nichts als das moralische und ewige Heil des Menschen, also bezweckt der Mensch nur sich selbst. Die göttliche Thätigkeit unterscheidet sich nicht von der menschlichen.

Wie könnte auch die göttliche Thätigkeit auf mich als ihr Object, ja in mir selber wirken, wenn sie eine andere, eine wesentlich andere wäre, wie einen menschlichen Zweck haben, den Zweck, den Menschen zu bessern, zu beglücken, wenn sie nicht selbst eine menschliche wäre? Bestimmt der Zweck nicht die Handlung? Wenn der Mensch seine moralische Besserung sich zum Zwecke setzt, so hat er göttliche Entschlüsse, göttliche Vorsätze, wenn aber Gott des Menschen Heil bezweckt, so hat er menschliche Zwecke und diesen Zwecken entsprechende menschliche Thätigkeit. So ist dem Menschen in Gott nur seine eigene Thätigkeit Gegenstand. Aber eben weil er die eigne Thätigkeit nur als eine objective, das Gute nur als Object anschaut, so empfängt er nothwendig auch den Impuls, den Antrieb nicht von sich selbst, sondern von diesem Object. Er schaut sein Wesen außer sich und dieses Wesen als das Gute an; es versteht sich also von selbst, es ist nur eine Tautologie, daß ihm der Impuls zum Guten auch nur daher kommt, wohin er das Gute verlegt.

Gott ist das ab- und ausgesonderte subjectivste Wesen des Menschen, also kann er nicht aus sich handeln, also kommt alles Gute aus Gott. Je subjectiver Gott ist, desto mehr entäußert der Mensch sich seiner Subjectivität, weil Gott per se sein entäußertes Selbst ist, welches er aber doch zugleich sich wieder vindicirt. Wie die arterielle Thätigkeit das Blut bis in die äußersten Extremitäten treibt, die Venenthätigkeit es wieder zurückführt, wie das Leben überhaupt in einer

fortwährenden Systole und Diastole besteht, so auch die Religion. In der religiösen Systole stößt der Mensch sein eignes Wesen von sich aus, er verstößt, verwirft sich selbst; in der religiösen Diastole nimmt er das verstoßne Wesen wieder in sein Herz auf. Gott nur ist das aus sich handelnde, aus sich thätige Wesen, — dieß ist der Act der religiösen Repulsionskraft; Gott ist das in mir, mit mir, durch mich, auf mich, für mich handelnde Wesen, das Princip meines Heils, meiner guten Gesinnungen und Handlungen, folglich mein eignes gutes Princip und Wesen, — dieß ist der Act der religiösen Attractionskraft.

Der oben im Allgemeinen angegebene Entwicklungsgang der Religion besteht daher näher darin, daß der Mensch immer mehr Gott ab-, immer mehr sich zuspricht. Anfangs setzt der Mensch Alles ohne Unterschied außer sich. Dieß zeigt sich besonders in dem Offenbarungsglauben. Was einer spätern Zeit oder einem gebildeten Volk die Natur oder Vernunft, das gibt einer frühern Zeit oder einem noch ungebildeten Volke Gott ein. Alle auch noch so natürlichen Triebe des Menschen, — sogar den Trieb zur Reinlichkeit stellten die Israeliten als ein positives göttliches Gebot vor. Aus diesem Beispiele sehen wir zugleich wieder, daß Gott gerade um so niedriger, um so gemein menschlicher ist, je mehr sich der Mensch abspricht. Wie kann die Demuth, die Selbstverläugnung des Menschen weiter gehen, als wenn er sich sogar die Kraft und Fähigkeit abspricht, von selbst, aus eignem Antriebe die Gebote des gemeinsten Anstandes zu erfüllen!*) Die christliche Religion dagegen unter-

*) 5 Mose 23, 12. 13.

schied die Triebe und Affecte des Menschen nach ihrer Beschaffenheit, nach ihrem Inhalte; sie machte nur die guten Affecte, die guten Gesinnungen, die guten Gedanken zu Offenbarungen, zu Wirkungen, d. i. zu Gesinnungen, Affecten, Gedanken Gottes; denn was Gott offenbart, ist eine Bestimmung Gottes selbst; weß das Herz voll ist, deß geht der Mund über, wie die Wirkung, so die Ursache, wie die Offenbarung, so das Wesen, das sich offenbart. Ein Gott, der nur in guten Gesinnungen sich offenbart, ist selbst ein Gott, dessen wesentliche Eigenschaft nur die moralische Güte ist. Die christliche Religion schied die innerliche moralische Reinheit von der äußerlichen körperlichen, die israelitische identificirte beide. *) Die christliche Religion ist im Gegensatze zur israelitischen die Religion der Kritik und Freiheit. Der Israelit traute sich nichts zu thun, außer was von Gott befohlen war; er war willenlos selbst im Aeußerlichen; selbst bis über die Speisen erstreckte sich die Macht der Religion. Die christliche Religion dagegen stellte in allen diesen äußerlichen Dingen den Menschen auf sich selbst, d. h. sie setzte in den Menschen, was der Israelite außer sich in Gott setzte. Die vollendetste Darstellung des Positivismus ist Israel. Dem Israeliten gegenüber ist der Christ ein Esprit fort, ein Freigeist. So ändern sich die Dinge. Was gestern noch Religion war, ist es heute nicht mehr, und was heute für Atheismus, gilt morgen für Religion.

*) S. z. B. 1 Mose 35, 2. 3 Mose 11, 44. 20, 26 und Clericus Commentar zu diesen Stellen.

Erster Theil.

Das wahre, d. i. anthropologische Wesen der Religion.

III. Kapitel.

Gott als Wesen des Verstandes.

Die Religion ist die Entzweiung des Menschen mit sich selbst: er setzt sich Gott als ein ihm entgegengesetztes Wesen gegenüber. Gott ist nicht, was der Mensch ist — der Mensch nicht, was Gott ist. Gott ist das unendliche, der Mensch das endliche Wesen; Gott vollkommen, der Mensch unvollkommen; Gott ewig, der Mensch zeitlich; Gott allmächtig, der Mensch ohnmächtig; Gott heilig, der Mensch sündhaft. Gott und Mensch sind Extreme: Gott das schlechthin Positive, der Inbegriff aller Realitäten, der Mensch das schlechtweg Negative, der Inbegriff aller Nichtigkeiten.

Aber der Mensch vergegenständlicht in der Religion sein eignes geheimes Wesen. Es muß also nachgewiesen werden, daß dieser Gegensatz, dieser Zwiespalt von Gott und Mensch, womit die Religion anhebt, ein Zwiespalt des Menschen mit seinem eignen Wesen ist.

Die innere Nothwendigkeit dieses Beweises ergibt sich schon daraus, daß, wenn wirklich das göttliche Wesen, welches Gegenstand der Religion ist, ein andres wäre als das

Wesen des Menschen, eine Entzweiung, ein Zwiespalt gar nicht stattfinden könnte. Ist Gott wirklich ein andres Wesen, was kümmert mich seine Vollkommenheit? Entzweiung findet nur statt zwischen Wesen, welche mit einander zerfallen sind, aber Eins sein sollen, Eins sein können, und folglich im Wesen, in Wahrheit Eins sind. Es muß also schon aus diesem allgemeinen Grunde das Wesen, mit welchem sich der Mensch entzweit fühlt, ein ihm eingebornes, immanentes Wesen sein, aber zugleich ein Wesen von anderer Beschaffenheit, als das Wesen oder die Kraft, welche ihm das Gefühl, das Bewußtsein der Versöhnung, der Einheit mit Gott, oder, was eins ist, mit sich selbst gibt.

Dieses Wesen ist nichts andres als die Intelligenz — die Vernunft oder der Verstand. Gott als Extrem des Menschen, als nicht menschliches, d. i. persönlich menschliches Wesen gedacht — ist das objective Wesen des Verstandes. Das reine, vollkommne, mangellose göttliche Wesen ist das Selbstbewußtsein des Verstandes, das Bewußtsein des Verstandes von seiner eignen Vollkommenheit. Der Verstand weiß nichts von den Leiden des Herzens; er hat keine Begierden, keine Leidenschaften, keine Bedürfnisse und eben darum keine Mängel und Schwächen, wie das Herz. Reine Verstandesmenschen, Menschen, die uns das Wesen des Verstandes, wenn auch nur in einseitiger, aber eben deßwegen charakteristischer Bestimmtheit versinnbildlichen und personificiren, sind enthoben den Gemüthsqualen, den Passionen, den Exceßen der Gefühlsmenschen; sie sind für keinen endlichen, d. i. bestimmten Gegenstand leidenschaftlich eingenommen; sie „verpfänden" sich nicht; sie sind frei. „Nichts bedürfen und durch diese Bedürfnißlosigkeit den unsterblichen Göttern glei-

chen"; „nicht sich den Dingen, sondern die Dinge sich unterwerfen"; „Alles ist eitel" — diese und ähnliche Aussprüche sind Mottos abstracter Verstandesmenschen. Der Verstand ist das neutrale, apathische, unbestechliche, unverblendete Wesen in uns — das reine, affectlose Licht der Intelligenz. Er ist das kategorische, rücksichtslose Bewußtsein der Sache als Sache, weil er selbst objectiver Natur, — das Bewußtsein des Widerspruchslosen, weil er selbst die widerspruchslose Einheit, die Quelle der logischen Identität, — das Bewußtsein des Gesetzes, der Nothwendigkeit, der Regel, des Maaßes, weil er selbst die Thätigkeit des Gesetzes, die Nothwendigkeit der Natur der Dinge als Selbstthätigkeit, die Regel der Regeln, das absolute Maaß, das Maaß der Maaße ist. Nur durch den Verstand kann der Mensch im Widerspruch mit seinen theuersten menschlichen, d. i. persönlichen Gefühlen urtheilen und handeln, wenn es also der Verstandesgott, das Gesetz, die Nothwendigkeit, das Recht gebietet. Der Vater, welcher seinen eignen Sohn, weil er ihn für schuldig erkennt, als Richter zum Tode verurtheilt, vermag dies nur als Verstandes- nicht als Gefühlsmensch. Der Verstand zeigt uns die Fehler und Schwächen selbst unsrer Geliebten, — selbst unsre eignen. Er versetzt uns deßwegen so oft in peinliche Collision mit uns selbst, mit unserm Herzen. Wir wollen nicht dem Verstande Recht lassen: wir wollen nicht aus Schonung, aus Nachsicht das wahre, aber harte, aber rücksichtslose Urthel des Verstandes vollstrecken. Der Verstand ist das eigentliche Gattungsvermögen; das Herz vertritt die besonderen Angelegenheiten, die Individuen, der Verstand die allgemeinen Angelegenheiten; er ist die übermenschliche, das heißt: die über- und unpersönliche Kraft

oder Wesenheit im Menschen. Nur durch den Verstand und in dem Verstande hat der Mensch die Kraft, von sich selbst, d. h. von seinem subjectiven Wesen zu abstrahiren, sich zu erheben zu allgemeinen Begriffen und Verhältnissen, den Gegenstand zu unterscheiden von den Eindrücken, die er auf das Gemüth macht, ihn an und für sich selbst, ihn ohne Beziehung auf den Menschen zu betrachten. Die Philosophie, die Mathematik, die Astronomie, die Physik, kurz die Wissenschaft überhaupt ist der thatsächliche Beweis, weil das Product, dieser in Wahrheit unendlichen und göttlichen Thätigkeit. Dem Verstande widersprechen daher auch die religiösen Anthropomorphismen; er spricht sie Gott ab; er negirt sie. Aber dieser anthropomorphismenfreie, rücksichtslose, affectlose Gott ist eben nichts andres, als das eigne gegenständliche Wesen des Verstandes.

Gott als Gott, d. h. als nicht endliches, nicht menschliches, nicht materiell bestimmtes, nicht sinnliches Wesen ist nur Gegenstand des Denkens. Er ist das unsinnliche, gestaltlose, unfaßbare, bildlose — das abstracte, negative Wesen; er wird nur durch Abstraction und Negation (via negationis) erkannt, d. i. Gegenstand. Warum? weil er nichts ist, als das gegenständliche Wesen der Denkkraft, überhaupt der Kraft oder Thätigkeit, man nenne sie nun, wie man wolle, wodurch sich der Mensch der Vernunft, des Geistes, der Intelligenz bewußt wird. Der Mensch kann keinen andern Geist, d. h. — denn der Begriff des Geistes ist lediglich der Begriff des Denkens, der Erkenntniß, des Verstandes, jeder andre Geist ein Gespenst der Phantasie, — keine andre Intelligenz glauben, ahnden, vorstellen, denken als die Intelligenz, die ihn erleuchtet, die sich

in ihm bethätigt. Er kann nichts weiter, als die Intelligenz absondern von den Schranken seiner Individualität. Der „unendliche Geist“ im Unterschiede vom endlichen ist daher nichts andres, als die von den Schranken der Individualität und Leiblichkeit — denn Individualität und Leiblichkeit sind untrennbar — abgesonderte Intelligenz, — die Intelligenz, an sich selbst und für sich selbst gesetzt. Gott, sagten die Scholastiker, die Kirchenväter und lange vor ihnen schon die heidnischen Philosophen, Gott ist immaterielles Wesen, Intelligenz, Geist, reiner Verstand. Von Gott als Gott kann man sich kein Bild machen; aber kannst Du Dir von dem Verstande, von der Intelligenz ein Bild machen? Hat sie eine Gestalt? Ist ihre Thätigkeit nicht die unfaßbarste, die undarstellbarste? Gott ist unbegreiflich; aber kennst Du das Wesen der Intelligenz? Hast Du die geheimnißvolle Operation des Denkens, das geheime Wesen des Selbstbewußtseins erforscht? Ist nicht das Selbstbewußtsein das Räthsel der Räthsel? Haben nicht schon die alten Mystiker, Scholastiker und Kirchenväter die Unfaßlichkeit und Undarstellbarkeit des göttlichen Wesens mit der Unfaßlichkeit und Undarstellbarkeit der menschlichen Intelligenz erläutert, verglichen? nicht also in Wahrheit das Wesen Gottes mit dem Wesen des Menschen identificirt?*) Gott als Gott, — als ein nur denk-

*) In seiner Schrift contra Academicos, die Augustin gewisser Maaßen noch als Heide geschrieben, sagt er (l. III. c. 12.), daß im Geist oder in der Vernunft das höchste Gut des Menschen bestehe. Dagegen in seinen Libr. retractationum, die A. als distinguirender christlicher Theologe geschrieben, recensirt er (l. I. c. 1.) diese Aeußerung also: Verius dixissem in Deo. Ipso enim mens fruitur, ut beata sit, tanquam summo bono suo. Ist denn damit aber ein Unterschied gesetzt? Ist nicht da mein Wesen erst, wo mein höchstes Gut?

bares, nur der Vernunft gegenständliches Wesen — ist also nichts andres, als die und zwar nach ihrem höchsten Wesen sich gegenständliche Vernunft. Was der Verstand oder die Vernunft ist? Das sagt Dir nur Gott. Alles muß sich aussprechen, offenbaren, vergegenständlichen, bejahen. Gott ist die als das höchste Wesen sich aussprechende, sich bejahende Vernunft. Für die Imagination ist die Vernunft die oder eine Offenbarung Gottes; für die Vernunft aber ist Gott die Offenbarung der Vernunft; indem was die Vernunft ist, was sie vermag, erst in Gott Gegenstand ist. Gott ist ein Bedürfniß des Denkens, ein nothwendiger Gedanke, — der höchste Grad der Denkkraft. „Die Vernunft kann nicht bei den sinnlichen Dingen und Wesen stehen bleiben;" erst, wenn sie bis auf das höchste, erste, nothwendige, nur der Vernunft gegenständliche Wesen zurückgeht, ist sie befriedigt. Warum? weil sie erst bei diesem Wesen bei sich selbst ist, weil erst im Gedanken des höchsten Wesens das höchste Wesen der Vernunft gesetzt, die höchste Stufe des Denkvermögens erreicht ist, und wir überhaupt so lange eine Lücke, eine Leere, einen Mangel in uns fühlen, folglich unglücklich und unzufrieden sind, so lange wir nicht an den letzten Grad eines Vermögens kommen, an das, quo nihil majus cogitari potest, nicht die uns angeborne Fähigkeit zu dieser oder jener Kunst, dieser oder jener Wissenschaft bis zur höchsten Fertigkeit bringen. Denn nur die höchste Fertigkeit der Kunst ist erst Kunst, nur der höchste Grad des Denkens erst Denken, Vernunft. Nur wo Du Gott denkst, denkst Du, rigoros ausgesprochen; denn erst Gott ist die realisirte, die erfüllte, die erschöpfte Denkkraft. Erst indem Du Gott denkst, denkst Du also die Ver-

nunft, wie sie in Wahrheit ist, ob Du Dir gleich wieder dieses Wesen als ein von der Vernunft unterschiednes vermittelst der Imagination vorstellst, weil Du als ein sinnliches Wesen gewohnt bist, stets das Object der Anschauung, das wirkliche Object von der Vorstellung desselben zu unterscheiden, und nun vermittelst der Imagination diese Gewohnheit auch auf das Vernunftwesen überträgst, und dadurch der Vernunftexistenz, dem Gedachtsein die sinnliche Existenz, von der Du doch abstrahirt hast, verkehrter Weise wieder substituirst.

Gott als metaphysisches Wesen ist die in sich selbst befriedigte Intelligenz, oder vielmehr umgekehrt: die in sich selbst befriedigte, die sich als absolutes Wesen denkende Intelligenz ist Gott als metaphysisches Wesen. Alle metaphysischen Bestimmungen Gottes sind daher nur reale Bestimmungen, wenn sie als Denkbestimmungen, als Bestimmungen der Intelligenz, des Verstandes erkannt werden.

Der Verstand ist das Alles bedingende und vermittelnde, in gegenseitige Abhängigkeit und Zusammenhang versetzende Wesen, weil er selbst das unmittelbare und unbedingte Wesen ist; er fragt nach dem Grunde aller Dinge, weil er in sich den Zweck und Grund seiner selbst hat. Nur was selbst nichts Deducirtes, nichts Abgeleitetes ist, kann deduciren und construiren, kann alles Andre außer sich als abgeleitet betrachten, gleich wie nur Das, was um sein selbst willen ist, Andres außer sich als Mittel fassen und behandeln kann. Der Verstand ist also das originäre, primitive Wesen. Der Verstand leitet alle Dinge von Gott, als der ersten Ursache ab, er findet ohne eine verständige Ursache die Welt dem sinn- und zwecklosen Zufall preisgegeben; d. h.:

er findet nur in sich, nur in seinem Wesen den Grund und Zweck der Welt, ihr Dasein nur klar und begreiflich, wenn er es aus der Quelle aller klaren und deutlichen Begriffe, d. h. aus sich selbst erklärt. Nur das mit Absicht, nach Zwecken, d. i. mit Verstand wirkende Wesen ist dem Verstande das unmittelbar durch sich selbst klare und gewisse, durch sich selbst begründete, wahre Wesen. Was daher selbst für sich keine Absichten hat, das muß den Grund seines Daseins in der Absicht eines andern und zwar verständigen Wesens haben. Und so setzt denn der Verstand sein Wesen als das ursächliche, erste, vorweltliche Wesen, — d. h. er macht sich als das dem Range nach erste, der Zeit nach aber letzte Wesen der Natur zu dem auch der Zeit nach ersten Wesen.

Der Verstand ist sich das Kriterium aller Realität. Was verstandlos ist, was sich widerspricht, ist Nichts; was der Vernunft widerspricht, widerspricht Gott. So widerspricht es z. B. der Vernunft, mit dem Begriffe der höchsten Realität die Schranken bestimmter Zeitlichkeit und Oertlichkeit zu verknüpfen, also negirt sie diese von Gott als widersprechend seinem Wesen. Die Vernunft kann nur an einen mit ihrem Wesen übereinstimmenden Gott glauben, an einen Gott, der nicht unter ihrer eignen Würde ist, der vielmehr nur ihr eignes Wesen realisirt, — d. h. die Vernunft glaubt nur an sich, an die absolute Realität ihres eignen Wesens. Die Vernunft macht nicht sich von Gott, sondern Gott von sich abhängig. Selbst im Zeitalter des wundergläubigen Autoritätsglaubens machte sich wenigstens formell der Verstand zum Kriterium der Gottheit. Gott ist Alles und kann Alles, so hieß es, vermöge seiner unendlichen Allmacht; aber gleichwohl ist er Nichts und kann er

Nichts thun, was sich, d. h. der Vernunft widerspricht. Unvernünftiges kann auch die Allmacht nicht thun. Ueber der Macht der Allmacht steht also die höhere Macht der Vernunft; über dem Wesen Gottes das Wesen des Verstandes, als das Kriterium des von Gott zu Bejahenden und Verneinenden, des Positiven und Negativen. Kannst Du einen Gott glauben, der ein unvernünftiges und böses Wesen ist? Nimmermehr; aber warum nicht? Weil es Deinem Verstande widerspricht, böses und unvernünftiges Wesen als göttliches Wesen anzunehmen. Was bejahst Du, was vergegenständlichst Du also in Gott? Deinen eignen Verstand. Gott ist Dein höchster Begriff und Verstand, Dein höchstes Denkvermögen. Gott ist der Inbegriff aller Realitäten, d. h. der Inbegriff aller Verstandesaffirmationen. Was ich im Verstande als wesenhaft erkenne, setze ich in Gott als seiend: Gott ist, was der Verstand als das Höchste denkt. Was ich aber als wesenhaft erkenne, darin offenbart sich das Wesen meines Verstandes, darin zeigt sich die Kraft meines Denkvermögens.

Der Verstand ist also das **Ens realissimum**, das allerrealste Wesen der alten Ontotheologie. „Im Grunde können wir uns, sagt die Ontotheologie, Gott nicht anders denken, als wenn wir alles Reale, was wir bei uns selbst antreffen, ohne alle Schranken ihm beilegen.“ *) Unsre positiven, wesenhaften Eigenschaften, unsre Realitäten sind also die Realitäten Gottes, aber in uns sind sie mit, in Gott ohne Schranken. Aber wer zieht denn von den Realitäten die Schranken ab, wer thut sie weg? der Verstand.

*) Kant Vorlesf. über d. philos. Religionsl. Leipzig 1817 p. 39.

Was ist demnach das ohne alle Schranken gedachte Wesen anders, als das Wesen des alle Schranken weglassenden, wegdenkenden Verstandes? Wie Du Gott denkst, so denkst Du selbst, — das Maaß Deines Gottes ist das Maaß Deines Verstandes. Denkst Du Gott beschränkt, so ist Dein Verstand beschränkt; denkst Du Gott unbeschränkt, so ist auch Dein Verstand nicht beschränkt. Denkst Du Dir z. B. Gott als ein körperliches Wesen, so ist die Körperlichkeit die Gränze, die Schranke Deines Verstandes, Du kannst Dir nichts denken ohne Körper; sprichst Du dagegen Gott die Körperlichkeit ab, so bekräftigst und bethätigst Du damit die Freiheit Deines Verstandes von der Schranke der Körperlichkeit. In dem unbeschränkten Wesen versinnlichst Du nur Deinen unbeschränkten Verstand. Und indem Du daher dieses uneingeschränkte Wesen für das allerwesenhafteste, höchste Wesen erklärst, sagst Du in Wahrheit nichts weiter als: der Verstand ist das Etre suprême, das höchste Wesen.

Der Verstand ist ferner das selbstständige und unabhängige Wesen. Abhängig und unselbstständig ist, was keinen Verstand hat. Ein Mensch ohne Verstand ist auch ein Mensch ohne Willen. Wer keinen Verstand hat, läßt sich verführen, verblenden, von Andern als Mittel gebrauchen. Wie sollte der im Willen eine Selbstzweckthätigkeit haben, der im Verstande ein Mittel Anderer ist? Nur wer denkt, ist frei und selbstständig. Nur durch seinen Verstand setzt der Mensch die Wesen außer und unter sich zu bloßen Mitteln seiner Existenz herab. Selbstständig und unabhängig ist überhaupt nur, was sich selbst Zweck, sich selbst Object ist. Was Zweck und Gegenstand seiner selbst ist, das ist eben damit — insofern als es sich selbst Object — nicht mehr ein Mittel

und Object für ein andres Wesen. Verstandeslosigkeit ist mit einem Worte Sein für Andres, Object, Verstand Sein für sich, Subject. Was aber nicht mehr für Andres, sondern für sich selbst ist, das verwirft alle Abhängigkeit von einem andern Wesen. Wir dependiren allerdings als physische Wesen von den Wesen außer uns, selbst im Momente des Denkens; aber insofern als wir denken, in der Verstandesthätigkeit als solcher hängen wir von keinem andern Wesen ab. Die Denkthätigkeit ist Selbstthätigkeit. „Wenn ich denke, so bin ich mir bewußt, daß mein Ich in mir denkt und nicht etwa ein anderes Ding. Ich schließe also, daß dieses Denken in mir nicht einem andern Dinge außer mir inhärirt, sondern mir selbst, folglich auch, daß ich Substanz bin, d. h. daß ich für mich selbst existire, ohne Prädicat eines andern Dings zu seyn.“ *) Ob wir gleich immer der Luft bedürfen, so machen wir doch zugleich als Physiker die Luft aus einem Gegenstande des Bedürfnisses zu einem Object der bedürfnißlosen Thätigkeit des Denkens, d. h. zu einem bloßen Ding für uns. Im Athmen bin ich das Object der Luft, die Luft das Subject; indem ich aber die Luft zum Gegenstande des Denkens, der Untersuchung, der Analyse mache, kehre ich dieses Verhältniß um, mache ich mich zum Subject, die Luft zum Object von mir. Abhängig ist aber nur, was Gegenstand eines andern Wesens ist. So ist die Pflanze abhängig von Luft und Licht, d. h. sie ist ein Gegenstand für Luft und Licht, nicht für sich. Freilich ist auch wieder Luft und Licht ein Gegenstand für die Pflanze. Das physische Leben ist überhaupt nichts andres, als dieser

---

*) Kant l. c. p. 80.

ewige Wechsel von Subject- und Objectsein. Wir verzehren die Luft und werden von ihr verzehrt; wir genießen und werden genossen. Nur der Verstand ist das Wesen, welches alle Dinge genießt, ohne von ihnen genossen zu werden, — das nur sich selbst genießende, sich selbst genügende Wesen, — das absolute Subject, — das Subject, welches nicht mehr zum Object eines andern Wesens herabgesetzt werden kann, weil es alle Gegenstände zu Objecten, zu Prädicaten von sich selbst macht, welches alle Dinge in sich faßt, weil es selbst kein Ding, weil es frei von allen Dingen ist.

Abhängig ist, was sein Wesen außer sich, selbstständig, was sein Wesen in sich hat. Das Leben ist daher der Widerspruch von zugleich Abhängig- und Selbstständigsein — der Widerspruch, daß es sein Wesen eben so wohl in sich, als außer sich hat. Nur der Verstand ist frei von diesem und andern Widersprüchen des Lebens; er ist das vollkommen selbstständige, vollkommen mit sich einige, vollkommen in sich seiende Wesen*). Denken ist Insichsein, Leben — in seiner Differenz vom Denken fixirt — Außersichsein; Leben ist von sich Geben, Denken ist in sich Nehmen. Das Wesen außer sich ist die Welt, das Wesen in sich Gott. Denken heißt Gott sein. Der Denkact als solcher ist die Freiheit der unsterblichen Götter von allen äußerlichen Schranken und Nothwendigkeiten des Lebens.

---

*) Zur Verhütung von Mißverständnissen bemerke ich, daß ich vom Verstande den Ausdruck: selbstständiges Wesen und ähnliche Ausdrücke nicht in meinem Sinne brauche, sondern daß ich hier auf dem Standpunkte der Ontotheologie, der metaphysischen Theologie überhaupt stehe, um zu zeigen, daß sich die Metaphysik auf die Psychologie reducirt, die ontotheologischen Prädicate nur Prädicate des Verstandes sind.

Die Einheit des Verstandes ist die Einheit Gottes. Dem Verstande ist das Bewußtsein seiner Einheit und Universalität wesentlich, er ist selbst nichts andres, als das Bewußtsein seiner als der absoluten Identität, d. h.: was dem Verstande für verstandesgemäß gilt, das ist ihm ein absolutes, allgemein gültiges Gesetz; es ist ihm unmöglich zu denken, daß das, was sich widerspricht, was falsch, unsinnig ist, irgend wo wahr, und umgekehrt das, was wahr, was vernünftig, irgend wo falsch und unvernünftig sey. „Es kann intelligente Wesen geben, die mir nicht gleichen, und doch bin ich gewiß, daß es keine intelligenten Wesen gibt, die andre Gesetze und Wahrheiten erkennen, als ich, denn jeder Geist sieht nothwendig ein, daß zwei mal zwei vier macht und daß man seinen Freund seinem Hunde vorziehen muß." *) Von einem wesentlich andern Verstand, als dem im Menschen sich bethätigenden Verstand habe ich auch nicht die entfernteste Vorstellung, die entfernteste Ahnung. Vielmehr ist jeder vermeintlich andere Verstand, den ich setze, nur eine Position meines eignen Verstandes, d. h. eine Idee von mir, eine Vorstellung, die innerhalb mein Denkvermögen fällt, also meinen Verstand ausdrückt. Was ich denke, das thue ich selbst — natürlich nur bei rein intellectuellen Dingen —, was ich als verbunden denke, verbinde ich, was ich denke als getrennt, unterscheide ich, was ich denke als aufgehoben, als negirt, das negire ich selbst. Denke ich mir also z. B.

---

*) Malebranche (S. des Verf. Geschichte der Philos. I. Bd. p. 322.) Exstaretne alibi diversa ab hac ratio? censereturque injustum aut scelestum in Jove aut Marte, quod apud nos justum ac praeclarum habetur? Certe nec veri simile est, nec omnino possibile. Chr. Hugenii (Cosmotheoros lib. I.)

einen Verstand, in welchem die Anschauung oder Wirklichkeit des Gegenstandes unmittelbar mit dem Gedanken desselben verbunden ist, so verbinde ich sie wirklich; mein Verstand oder meine Einbildungskraft ist selbst das Verbindungsvermögen dieser Unterschiede oder Gegensätze. Wie wäre es denn möglich, daß Du sie Dir verbunden vorstelltest — sei diese Vorstellung nun deutlich oder confus — wenn Du sie nicht in Dir selbst verbändest? Wie aber auch nur immer der Verstand bestimmt werde, welchen ein bestimmtes menschliches Individuum im Unterschiede von dem seinigen annimmt, — dieser andere Verstand ist nur der im Menschen überhaupt sich bethätigende Verstand, der von den Schranken dieses bestimmten, zeitlichen Individuums abgesondert gedachte Verstand. Einheit liegt im Begriffe des Verstandes. Die Unmöglichkeit für den Verstand, sich zwei höchste Wesen, zwei unendliche Substanzen, zwei Götter zu denken, ist die Unmöglichkeit für den Verstand, sich selbst zu widersprechen, sein eignes Wesen zu verläugnen, sich selbst vertheilt zu denken.

Der Verstand ist das unendliche Wesen. **Unendlichkeit ist unmittelbar mit der Einheit; Endlichkeit mit der Mehrheit gesetzt. Endlichkeit — im metaphysischen Sinne — beruht auf dem Unterschied der Existenz vom Wesen, der Individualität von der Gattung; Unendlichkeit auf der Einheit von Existenz und Wesen. Endlich ist darum, was mit andern Individuen derselben Gattung verglichen werden kann; unendlich, was nur sich selbst gleich ist, nichts seines Gleichen hat, folglich nicht als Individuum unter einer Gattung steht, sondern ununterscheidbar in Einem Gattung und Individuum, Wesen und Existenz ist. Aber so ist der Verstand; er hat sein Wesen in sich selbst, folglich nichts neben und außer sich,**

was ihm an die Seite gestellt werden könnte; er ist **unvergleichbar**, weil er selbst die Quelle aller Combinationen und Vergleichungen; **unermeßlich**, weil er das Maaß aller Maaße ist, wir Alles nur durch den Verstand messen; er kann unter kein höheres Wesen, keine Gattung subsumirt werden, weil er **selbst das oberste Princip aller Subsumtionen ist**, alle Dinge und Wesen sich selbst subsumirt. Die Definitionen der speculativen Philosophen und Theologen von Gott als dem Wesen, bei welchem sich nicht Existenz und Wesen unterscheiden lassen, welches alle Eigenschaften, die es hat, selbst ist, so daß Prädicat und Subject in ihm identisch sind, alle diese Bestimmungen sind also auch nur **vom Wesen des Verstandes abgezogne Begriffe**.

Der Verstand oder die Vernunft ist endlich **das nothwendige Wesen**. Die Vernunft ist, weil nur die **Existenz der Vernunft Vernunft ist**; weil, wenn keine Vernunft, kein Bewußtsein wäre, **Alles Nichts**, das Sein **gleich Nichtsein** wäre. Bewußtsein erst begründet den **Unterschied** von Sein und Nichtsein. Erst im Bewußtsein offenbart sich der **Werth** des Seins, der **Werth** der Natur. Warum ist überhaupt Etwas, warum die Welt? aus dem einfachen Grunde, weil, wenn **nicht Etwas** existirte, das **Nichts existirte, wenn nicht die Vernunft**, nur **Unvernunft wäre**, — also darum ist die Welt, weil es ein **Unsinn ist**, daß die Welt **nicht** ist. In dem **Unsinn ihres Nichtseins** findest Du den wahren **Sinn ihres Seins**, in der Grundlosigkeit der Annahme, sie sei nicht, den Grund, warum sie ist. Nichts, Nichtsein ist zwecklos, sinnlos, verstandlos. Sein nur hat Zweck, hat Grund und Sinn; Sein ist, **weil nur Sein Vernunft und Wahrheit ist**; Sein

ist das absolute Bedürfniß, die absolute Nothwendigkeit. Was ist der Grund des sich fühlenden Seins, des Lebens? Das Bedürfniß des Lebens. Aber wem ist es Bedürfniß? Dem, was nicht lebt. Nicht ein sehendes Wesen hat das Auge gemacht; wenn es schon sieht, wozu macht es das Auge? Nein! nur das nicht sehende Wesen bedarf des Auges. Wir sind alle ohne Wissen und Willen in die Welt gekommen — aber nur dazu gekommen, daß Wissen und Willen sey. Woher ist also die Welt? Aus Noth ist sie, aus Bedürfniß, aus Nothwendigkeit, aber nicht aus einer Nothwendigkeit, die in einem andern, von ihr unterschiedenen Wesen liegt — was ein reiner Widerspruch ist, — sondern aus eigenster, innerster Nothwendigkeit, aus Nothwendigkeit der Nothwendigkeit, weil ohne Welt keine Nothwendigkeit, ohne Nothwendigkeit keine Vernunft, kein Verstand ist. Das Nichts, aus dem die Welt gekommen, ist das Nichts ohne die Welt. Allerdings ist also die Negativität, wie die speculativen Philosophen sich ausdrücken, das Nichts der Grund der Welt — aber ein sich selbst aufhebendes Nichts — d. h. das Nichts, welches per impossibile existirte, wenn keine Welt wäre. Allerdings entspringt die Welt aus einem Mangel, aus Penia, aber es ist falsche Speculation, diese Penia zu einem ontologischen Wesen zu machen, — dieser Mangel ist lediglich der Mangel, der im angenommenen Nichtsein der Welt liegt. Also ist die Welt nur aus sich selbst und durch sich selbst nothwendig. Aber die Nothwendigkeit der Welt ist die Nothwendigkeit der Vernunft. Die Vernunft als der Inbegriff aller Realitäten — denn was sind alle Herrlichkeiten der Welt ohne das Licht, was ist aber das äußere Licht ohne das innere Licht? — die

Vernunft ist das unentbehrlichste Wesen — das tiefste und wesentlichste Bedürfniß. Erst die Vernunft ist das Selbstbewußtsein des Seins, das selbstbewußte Sein; erst in der Vernunft offenbart sich der Zweck, der Sinn des Seins. Die Vernunft ist das sich als Selbstzweck gegenständliche Sein; — der Endzweck der Dinge. Was sich selbst Gegenstand, das ist das höchste, das letzte Wesen, was seiner selbst mächtig, das ist allmächtig.

IV. Kapitel.

Gott als moralisches Wesen oder Gesetz.

Gott als Gott — das unendliche, allgemeine, anthropomorphismenlose Wesen des Verstandes hat für die Religion nicht mehr Bedeutung, als für eine besondere Wissenschaft ein allgemeiner Grundsatz, womit sie anfängt; es ist nur der oberste, letzte Anhalts- und Anknüpfungspunkt, gleichsam der mathematische Punkt der Religion. Das Bewußtsein der menschlichen Beschränktheit und Nichtigkeit, welches sich mit dem Bewußtsein dieses Wesens, verbindet, ist keineswegs ein religiöses Bewußtsein; es bezeichnet vielmehr den Skeptiker, den Materialisten, den Naturalisten, den Pantheisten. Der Glaube an Gott — wenigstens den Gott der Religion — geht nur da verloren, wo, wie im Skepticismus, Pantheismus, Materialismus, der Glaube an den Menschen, wenigstens den Menschen, wie er in der Religion gilt, verloren wird. So wenig es daher der Religion Ernst ist und sein kann mit

der Nichtigkeit des Menschen *), so wenig ist es ihr Ernst mit jenem abstracten Wesen, womit sich das Bewußtsein dieser Nichtigkeit verbindet. Ernst ist es der Religion nur mit den Bestimmungen, welche dem Menschen den Menschen vergegenständlichen. Den Menschen negiren, heißt: die Religion negiren.

Es liegt wohl im Interesse der Religion, daß das ihr gegenständliche Wesen ein andres sei als der Mensch; aber es liegt eben so, ja noch mehr in ihrem Interesse, daß dieses andre Wesen zugleich ein menschliches sei. Daß es ein andres sei, dieß betrifft nur die Existenz, daß es aber ein menschliches sei, die innere Wesenheit desselben. Wenn es ein andres dem Wesen nach wäre, was könnte auch dem Menschen an seinem Sein oder Nichtsein gelegen sein? Wie könnte er an der Existenz desselben so inniges Interesse nehmen, wenn nicht sein eignes Wesen dabei betheiligt wäre?

Ein Beispiel. „Wenn ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilands." Es wird also über den Menschen hinausgegangen, ein andres, vom Menschen unterschiednes Wesen aus Heilsbedürfniß postulirt. Aber so wie dieses andre Wesen gesetzt ist, so entsteht auch sogleich das Verlangen des Menschen nach sich selbst, nach seinem Wesen, so wird

*) Die Vorstellung oder der Ausdruck von der Nichtigkeit des Menschen vor Gott innerhalb der Religion ist der Zorn Gottes; denn wie die Liebe Gottes die Affirmation, so ist sein Zorn die Negation des Menschen. Aber eben mit diesem Zorne ist es nicht Ernst. „Gott .... nicht recht zornig ist. Es ist sein rechter Ernst nicht, wenn man gleich meynet, er zürne und strafe." Luther (T. VIII. p. 208.)

auch sogleich der Mensch wieder gesetzt. „Hie ist Gott, der nicht Mensch ist und noch nie Mensch worden. Mir aber des Gottes nicht.... Es sollt mir ein schlechter Christus bleiben, der.... allein ein bloßer abgesonderter Gott und göttliche Person.... ohne Menschheit. Nein Gesell, wo Du mir Gott hinsetzest, da mußt Du mir die Menschheit mit hinsetzen."*)

Der Mensch will in der Religion sich befriedigen; die Religion ist sein höchstes Gut. Aber wie könnte er in Gott Trost und Frieden finden, wenn Gott ein wesentlich andres Wesen wäre? Wie kann ich den Frieden eines Wesens theilen, wenn ich nicht seines Wesens bin? Wenn sein Wesen ein andres, so ist auch sein Friede ein wesentlich andrer, kein Friede für mich. Wie kann ich also seines Friedens theilhaftig werden, wenn ich nicht seines Wesens theilhaftig werden kann, wie aber seines Wesens theilhaftig werden, wenn ich wirklich andern Wesens bin? Friede empfindet Alles, was lebt, nur in seinem eignen Element, nur in seinem eignen Wesen. Empfindet also der Mensch Frieden in Gott, so empfindet er ihn nur, weil Gott erst sein wahres Wesen, weil er hier erst bei sich selbst ist, weil Alles, worin er bisher Frieden suchte und was er bisher für sein Wesen nahm, ein andres, fremdes Wesen war. Und soll und will daher der Mensch in Gott sich befriedigen, so muß er Sich in Gott finden. „Es wird niemand die Gottheit schmecken, denn wie sie will geschmecket seyn, nemlich, daß sie in der Menschheit Christi betrachtet werde, und wenn Du nicht also die Gott-

*) Luther, Concordienbuch Art. 8. Erklär.

heit findest, so wirst Du nimmermehr Ruhe haben."*) „Ein jeglich Ding ruhet in der Stäte, aus der es gebohren ist. Die Stäte, aus der ich gebohren bin, das ist die Gottheit. Die Gottheit ist mein Vaterland. Habe ich einen Vater in der Gottheit? Ja ich habe nicht allein einen Vater da, sondern ich habe mich selber da; Ehe daß ich an mir selber ward, da war ich in der Gottheit gebohren."**)

Ein Gott, welcher nur das Wesen des Verstandes ausdrückt, befriedigt darum nicht die Religion, ist nicht der Gott der Religion. Der Verstand interessirt sich nicht nur für den Menschen, sondern auch für die Wesen außer dem Menschen, für die Natur. Der Verstandesmensch vergißt sogar über der Natur sich selbst. Die Christen verspotteten die heidnischen Philosophen, weil sie statt an sich, an ihr Heil, nur an die Dinge außer ihnen gedacht hätten. Der Christ denkt nur an sich. Der Verstand betrachtet mit demselben Enthusiasmus den Floh, die Laus, als das Ebenbild Gottes, den Menschen. Der Verstand ist die absolute Indifferenz und Identität aller Dinge und Wesen. Nicht dem Christenthum, nicht der Religionsbegeisterung, — dem Verstandesenthusiasmus nur verdanken wir das Dasein einer Botanik, einer Mineralogie, einer Zoologie, einer Physik und Astronomie. Kurz der Verstand ist ein universales, pantheistisches Wesen, die Liebe zum Universum; aber die charakteristische Bestimmung der Religion, insbesondere der

*) Luther. (Sämmtliche Schriften und Werke. Leipzig 1729 fol. T. III. p. 589.) Diese Ausgabe ist es, nach welcher immer nur mit Angabe des Theils citirt wird.

**) Predigten etzlicher Lehrer vor und zu Tauleri Zeiten. Hamburg 1621 p. 81.

christlichen, ist, daß sie ein durchaus anthropotheistisches Wesen, die ausschließliche Liebe des Menschen zu sich selbst, die ausschließliche Selbstbejahung des menschlichen und zwar subjectiv menschlichen Wesens ist; denn allerdings bejaht auch der Verstand das Wesen des Menschen, aber das objective, das auf den Gegenstand um des Gegenstands willen sich beziehende Wesen, dessen Darstellung eben die Wissenschaft ist. Es muß daher noch etwas ganz Andres, als das Wesen des Verstandes, dem Menschen in der Religion Gegenstand werden, wenn er sich in ihr befriedigen will und soll, und dieses Etwas wird und muß den eigentlichen Kern der Religion enthalten.

Die in der Religion, zumal der christlichen, vor allen andern hervortretende Verstandes- oder Vernunftbestimmung Gottes ist die der moralischen Vollkommenheit. Gott als moralisch vollkommnes Wesen ist aber nichts andres, als die realisirte Idee, das erfüllte Gesetz der Moralität, das als absolutes Wesen gesetzte moralische Wesen des Menschen — des Menschen eignes Wesen; denn der moralische Gott stellt die Forderung an den Menschen, zu sein, wie Er selbst ist: „Heilig ist Gott, ihr sollt heilig sein, wie Gott", — des Menschen eignes Gewissen, denn wie könnte er sonst vor dem göttlichen Wesen erzittern, vor ihm sich anklagen, wie es zum Richter seiner innersten Gedanken und Gesinnungen machen?

Aber das Bewußtsein des schlechtweg moralisch vollkommnen Wesens insbesondre als eines abstracten, vom Menschen abgesonderten Wesens läßt uns kalt und leer, weil wir den Abstand, die Lücke zwischen uns und diesem Wesen fühlen, — es ist ein herzloses Bewußtsein; denn es ist das

Bewußtsein unsrer persönlichen Nichtigkeit und zwar der alle empfindlichsten, der moralischen Nichtigkeit. Das Bewußtsein der göttlichen Allmacht und Ewigkeit im Gegensatze zu meiner Beschränktheit in Raum und Zeit thut mir nicht wehe; denn die Allmacht gebietet mir nicht, selbst allmächtig, die Ewigkeit nicht, selbst ewig zu sein. Aber der moralischen Vollkommenheit kann ich mir nicht bewußt werden, ohne derselben zugleich als eines Gesetzes für mich bewußt zu werden. Die moralische Vollkommenheit hängt, wenigstens für das moralische Bewußtsein, nicht von der Natur, sondern allein vom Willen ab, sie ist eine Willensvollkommenheit, der vollkommne Wille. Den vollkommnen Willen, den Willen, der eins mit dem Gesetze, der selbst Gesetz ist, kann ich nicht denken, ohne ihn zugleich als Willensobject, d. h. als Sollen für mich zu denken. Kurz die Vorstellung des moralisch vollkommnen Wesens ist keine nur theoretische, friedliche, sondern zugleich praktische, zur Handlung, zur Nachahmung auffordernde, mich in Spannung, in Zwiespalt mit mir selbst versetzende Vorstellung; denn indem sie mir zuruft, was ich sein soll, sagt sie mir zugleich ohne alle Schmeichelei ins Gesicht, was ich nicht bin*). Und dieser Zwiespalt ist in der Religion um so qualvoller, um so schrecklicher, als sie des Menschen eignes wahres Wesen ihm als ein andres Wesen entgegensetzt und noch dazu als ein persönliches Wesen, als ein Wesen,

*) „Was nun unserm Eigendünkel in unserm eigenen Urtheil Abbruch thut, das demüthigt. Also demüthigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen, indem dieser mit demselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht.“ Kant Kritik der prakt. Vernunft. IV. Aufl. p. 132.

welches die Sünder von seiner Gnade, der Quelle alles Heils und Glücks, ausschließt, haßt, verflucht.

Wodurch erlöst sich nun aber der Mensch von diesem Zwiespalt zwischen sich und dem vollkommnen Wesen, von der Pein des Sündenbewußtseins, von der Qual des Nichtigkeitsgefühles? Wodurch stumpft er der Sünde ihren tödtlichen Stachel ab? Nur dadurch, daß er sich des Herzens, der Liebe als der höchsten, als der absoluten Macht und Wahrheit bewußt wird, daß er das göttliche Wesen nicht nur als Gesetz, als moralisches Wesen, als Verstandeswesen, sondern vielmehr als ein liebendes, herzliches, selbst subjectiv menschliches Wesen anschaut.

Der Verstand urtheilt nur nach der Strenge des Gesetzes; das Herz accommodirt sich, ist billig, nachsichtig, rücksichtsvoll, *κατ' ἄνθρωπον*. Dem Gesetze, das nur die moralische Vollkommenheit uns vorhält, genügt Keiner; aber darum genügt auch das Gesetz nicht dem Menschen, dem Herzen. Das Gesetz verdammt; das Herz erbarmt sich auch des Sünders. Das Gesetz bejaht mich nur als abstractes, das Herz als wirkliches Wesen. Das Herz gibt mir das Bewußtsein, daß ich Mensch; das Gesetz nur das Bewußtsein, daß ich Sünder, daß ich nichtig bin.*) Das Gesetz unterwirft sich den Menschen, die Liebe macht ihn frei.

Die Liebe ist der Terminus medius, das substanzielle Band, das Vermittlungsprincip zwischen dem Vollkommnen und Unvollkommnen, dem sündlosen und sündhaften Wesen, dem Allgemeinen und Individuellen, dem Gesetz und dem

*) Omnes peccavimus.... Parricidae cum lege coeperunt et illis facinus poena monstravit. Seneca. „Das Gesetz bringet uns um.“ Luther (Th. XVI. S. 320.)

Herzen, dem Göttlichen und Menschlichen. Die Liebe ist Gott selbst und außer ihr ist kein Gott. Die Liebe macht den Menschen zu Gott und Gott zum Menschen. Die Liebe stärket das Schwache und schwächt das Starke, erniedrigt das Hohe und erhöhet das Niedrige, idealisirt die Materie und materialisirt den Geist. Die Liebe ist die wahre Einheit von Gott und Mensch, von Geist und Natur. In der Liebe ist die gemeine Natur Geist und der vornehme Geist Natur. Lieben heißt vom Geiste aus: den Geist, von der Materie aus: die Materie negiren. Liebe ist Materialismus; immaterielle Liebe ist ein Unding. In der Sehnsucht der Liebe nach dem entfernten Gegenstand bekräftigt der abstracte Idealist wider Willen die Wahrheit der Sinnlichkeit. Aber zugleich ist die Liebe der Idealismus der Natur; Liebe ist Geist, Esprit. Nur die Liebe macht die Nachtigall zur Sängerin; nur die Liebe schmückt die Befruchtungswerkzeuge der Pflanze mit einer Blumenkrone. Und welche Wunder thut nicht die Liebe selbst in unserm gemeinen bürgerlichen Leben! Was der Glaube, die Confession, der Wahn trennt, das verbindet die Liebe. Selbst unsre hohe Noblesse identificirt humoristisch genug die Liebe mit dem bürgerlichen Pöbel. Was die alten Mystiker von Gott sagten, daß er sei das höchste und doch das gemeinste Wesen, das gilt in Wahrheit von der Liebe, und zwar nicht einer erträumten, imaginären Liebe, nein! von der wirklichen Liebe, von der Liebe, die Fleisch und Blut hat, von der Liebe, die alle lebendigen Wesen als eine allgemeine Macht durchbebt.

Ja nur von der Liebe, die Fleisch und Blut hat, denn nur diese kann die Sünden erlassen, welche Fleisch und Blut begangen. Ein nur moralisches Wesen kann nicht vergeben,

was gegen das Gesetz der Moralität ist. Was das Gesetz negirt, wird selbst vom Gesetze negirt. Der moralische Richter, welcher nicht menschliches Blut in sein Urthel einfließen läßt, verurtheilt unnachsichtlich, unerbittlich den Sünder. Indem daher Gott als ein sündenvergebendes Wesen angeschaut wird, so wird er gesetzt zwar nicht als ein unmoralisches, aber als ein nicht, ein mehr als moralisches, kurz als ein menschliches Wesen. Die Negation der Sünde ist die Negation der abstracten moralischen Gerechtigkeit, — die Position der Liebe, der Barmherzigkeit, der Sinnlichkeit. Nicht abstracte, nein! nur sinnliche Wesen sind barmherzig. Die Barmherzigkeit ist das Rechtsgefühl der Sinnlichkeit. Darum vergibt Gott nicht in sich als abstractem Verstandesgott, sondern in sich als Menschen, im Fleischgewordnen, im sinnlichen Gott die Sünden der Menschen. Gott als Mensch sündigt zwar nicht, aber er kennt doch, er nimmt doch auf sich die Leiden, die Bedürfnisse, die Noth der Sinnlichkeit. Das Blut Christi reinigt uns in den Augen Gottes von unsern Sünden, ja nur sein menschliches Blut macht Gott barmherzig, stillt seinen Zorn; d. h.: unsre Sünden sind uns vergeben, weil wir keine abstracten Wesen, sondern Wesen von Fleisch und Blut sind.*)

---

*) „Dieser mein Gott und Herr hat meine Natur, Fleisch und Blut an sich genommen, wie ich habe und alles versucht und gelitten gleich wie ich, doch ohne Sünde; darum kann er Mitleiden haben mit meiner Schwachheit. Hebr. 5." Luther (Th. XVI. S. 533) „Wie tiefer wir Christum bringen können ins Fleisch, je besser ist es." (Ebend. S. 565.) „Gott selbst, wenn man außer Christo mit ihm will handeln, ist er ein schrecklicher Gott, da man keinen Trost, sondern eitel Zorn und Ungnade an findet." (Th. XV. S. 298.)

Kapitel V.

Das Geheimniß der Incarnation oder Gott als Liebe, als Herzenswesen.

Das Bewußtsein der Liebe ist es, wodurch sich der Mensch mit Gott oder vielmehr mit sich, mit seinem Wesen, welches er im Gesetz als ein andres Wesen sich gegenüberstellt, versöhnt. Das Bewußtsein der göttlichen Liebe, oder, was eins ist, die Anschauung Gottes als eines selbst menschlichen Wesens ist das Geheimniß der Incarnation. Die Incarnation ist nichts andres, als die thatsächliche, sinnliche Erscheinung von der menschlichen Natur Gottes. Seinetwegen ist Gott nicht Mensch geworden; die Noth, das Bedürfniß des Menschen, — ein Bedürfniß, das übrigens heute noch ein Bedürfniß des religiösen Gemüths — war der Grund der Incarnation. Aus Barmherzigkeit wurde Gott Mensch — er war also schon in sich selbst ein menschlicher Gott, ehe er wirklicher Mensch ward; denn es ging ihm das menschliche Bedürfniß, das menschliche Elend zu Herzen. Die Incarnation war eine Thräne des göttlichen Mitleids, also nur eine Erscheinung eines menschlich fühlenden, darum wesentlich menschlichen Wesens.

Wenn man sich in der Incarnation nur an den menschgewordnen Gott hält, so erscheint freilich die Menschwerdung als ein überraschendes, unerklärliches, wunderbares Ereigniß. Allein der menschgewordne Gott ist nur die Erscheinung des gottgewordnen Menschen; denn der Herablassung Gottes zum Menschen geht nothwendig die Erhebung des Menschen zu Gott vorher. Der Mensch war schon in Gott, war schon Gott selbst, ehe Gott Mensch wurde, d. h.

sich als Mensch zeigte.*) Wie hätte sonst Gott Mensch werden können? Der alte Grundsatz: ex nihilo nihil fit gilt auch hier. Ein König, der nicht auf dem Herzen das Wohl seiner Unterthanen trägt, der nicht schon auf dem Throne mit seinem Geiste in den Wohnungen derselben weilt, nicht schon in seiner Gesinnung, wie das Volk spricht, ein „gemeiner Mann" ist, ein solcher König wird auch nicht körperlich von seinem Throne herabsteigen, um sein Volk zu beglücken mit seiner persönlichen Gegenwart. Ist also nicht schon der Unterthan zum König emporgestiegen, ehe der König zum Unterthan herabsteigt? Und wenn sich der Unterthan durch die persönliche Gegenwart seines Königs geehrt und beglückt fühlt, bezieht sich dieses Gefühl nur auf diese sichtbare Erscheinung als solche, oder nicht vielmehr auf die Erscheinung der Gesinnung, des menschenfreundlichen Wesens, welches der Grund dieser Erscheinung ist? Aber was in der Wahrheit der Religion der Grund, das bestimmt sich im Bewußtsein der Religion zur Folge; so hier die Erhebung des Menschen zu Gott zu einer Folge der Erniedrigung oder Herablassung Gottes zum Menschen. Gott, sagt die Religion, vermenschlichte sich, um den Menschen zu vergöttern.**)

*) „Solche Beschreibungen, wo die Schrift von Gott redet als von einem Menschen und ihm zueignen alles was menschlich ist, seyn sehr lieblich und tröstlich, nemlich daß er freundlich mit uns rede und von solchen Dingen, davon Menschen pflegen mit einander zu reden, daß er sich freue, betrübe und leyde wie ein Mensch, um des Geheimnisses willen der zukünftigen Menschheit Christi." Luther. (T. II. p. 334.)

**) Deus homo factus est, ut homo Deus fieret. Augustinus. (Serm. ad pop. p. 371. c. 1.) Bei Luther (T. I. p. 334.) findet sich jedoch eine Stelle, die das wahre Verhältniß andeutet. Damit, daß Mo-

Das Tiefe und Unbegreifliche, d. h. das Widersprechende, welches man in dem Satze: „Gott ist oder wird Mensch" findet, kommt nur daher, daß man den Begriff oder die Bestimmungen des allgemeinen, uneingeschränkten, metaphysischen Wesens mit dem Begriffe oder den Bestimmungen des religiösen Gottes, d. h. die Bestimmungen des Verstandes mit den Bestimmungen des Herzens vermischt oder verwechselt, — eine Verwechselung, die das größte Hinderniß der richtigen Erkenntniß der Religion ist. Aber es handelt sich ja in der That nur um die menschliche Gestalt eines Gottes, der schon im Wesen, im tiefsten Grunde seiner Seele ein barmherziger, d. i. menschlicher Gott ist.

In der kirchlichen Lehre wird dieß so ausgedrückt, daß sich nicht die erste Person der Gottheit incarnirt, sondern die zweite, welche den Menschen in und vor Gott vertritt, — die zweite Person, die aber in Wahrheit, wie sich zeigen wird, die wahre, ganze, erste Person der Religion ist. Und nur ohne diesen Terminus medius, welcher aber der Terminus a quo der Incarnation, erscheint dieselbe mysteriös, unbegreiflich, „speculativ", während sie im Zusammenhang mit demselben betrachtet eine nothwendige, ja eine sich von selbst verstehende Folge ist. Die Behauptung daher, daß die Incarnation eine rein empirische Thatsache sei, von der man nur aus einer theologischen Offenbarung Kunde erhalte, ist eine Aeußerung des stupidesten religiösen Materialismus; denn die Incarnation ist ein Schlußsatz, der auf einer sehr begreiflichen Prämisse be-

---

ses „Gottes Bild, Gott gleich" den Menschen nennt, habe er dunkel andeuten wollen, daß „Gott sollte Mensch werden." Hier ist also die Menschwerdung Gottes als eine Folge von der Gottheit des Menschen ziemlich deutlich ausgesprochen.

ruht. Aber eben so verkehrt ist es, wenn man aus puren speculativen, d. i. metaphysischen, abstracten Gründen die Incarnation deduciren will, denn die Metaphysik gehört nur der ersten Person an, die sich nicht incarnirt, keine dramatische Person ist. Eine solche Deduction ließe sich höchstens nur dann rechtfertigen, wenn man mit Bewußtsein aus der Metaphysik die Negation der Metaphysik deduciren würde.

Aus diesem Exempel erhellt, wie sich die genetisch-kritische oder empirisch-philosophische Methode, die Methode der neuen Philosophie von der Methode der alten speculativen Philosophie unterscheidet. Die neue Philosophie philosophirt nicht über die Menschwerdung als ein besonderes, stupendes Mysterium, wie die vom mystischen Scheine verblendete Speculation; sie zerstört vielmehr die Illusion, als stecke ein besonderes, übernatürliches Geheimniß dahinter; sie kritisirt das Dogma und reducirt es auf seine natürlichen, dem Menschen immanenten Elemente, auf seinen innern Ursprung und Mittelpunkt — auf die Liebe.

Das Dogma stellt uns zweierlei dar: Gott und die Liebe. Gott ist die Liebe; was heißt aber das? Ist Gott noch Etwas außer der Liebe? ein von der Liebe unterschiednes Wesen? Ist es so viel, als wie ich auch von einer menschlichen Person im Affect ausrufe: sie ist die Liebe selbst? Allerdings, sonst müßte ich den Namen: Gott, der ein besondres, persönliches Wesen, ein Subject im Unterschiede vom Prädicat ausdrückt, aufgeben. Also wird die Liebe zu etwas Besondrem gemacht: Gott hat aus Liebe seinen eingebornen Sohn gesandt. Die Liebe wird so zurück und herabgesetzt durch den dunkeln Hintergrund: Gott. Sie wird zu einer persönlichen, wenn auch wesenbestimmenden Eigenschaft; sie behält

daher im Geiste und Gemüthe, objectiv und subjectiv, den Rang nur eines Prädicats, nicht des Subjects, nicht der Substanz; sie verschiebt sich mir als eine Nebensache, ein Accidenz aus den Augen; bald tritt sie als etwas Wesentliches vor mich hin; bald verschwindet sie mir wieder. Gott erscheint mir auch noch in andrer Gestalt, als in der Liebe; auch in der Gestalt der Allmacht, einer finstern, nicht durch die Liebe gebundnen Macht, einer Macht, an der auch, wenn gleich in geringerem Maaße, die Dämone, die Teufel Theil haben.

So lange die Liebe nicht zur Substanz, zum Wesen selbst erhoben wird, so lange lauert im Hintergrunde der Liebe ein Subject, das auch ohne Liebe noch Etwas für sich ist, ein liebloses Ungeheuer, ein dämonisches Wesen, dessen von der Liebe unterscheidbare und wirklich unterschiedne Persönlichkeit an dem Blute der Ketzer und Ungläubigen sich ergötzt — das Phantom des religiösen Fanatismus! Aber gleichwohl ist das Wesentliche in der Incarnation, obwohl noch gebunden an die Nacht des religiösen Bewußtseins, die Liebe. Die Liebe bestimmte Gott zur Entäußerung seiner Gottheit.*) Nicht aus seiner Gottheit als

*) So, in diesem Sinne feierte der alte unbedingte, begeisterungsvolle Glaube die Incarnation. Amor triumphat de Deo, sagt der h. Bernhard. Und nur in der Bedeutung einer wirklichen Selbstentäußerung, Selbstverläugnung der Gottheit liegt die Realität, die Vis der Incarnation, wenn gleich diese Selbstnegation an sich nur eine Phantasievorstellung ist, denn bei Lichte betrachtet negirt sich nicht Gott in der Incarnation, sondern er zeigt sich nur als das, was er ist, als ein menschliches Wesen. Was die Lüge der spätern rationalistisch-orthodoxen und biblisch-pietistisch-rationalistischen Theologie gegen die wonnetrunknen Vorstellungen und Ausdrücke des alten Glaubens in Betreff der Incarnation vorgebracht, verdient keine Erwähnung, geschweige Widerlegung.

solcher, nach welcher er das Subject ist in dem Satze: Gott ist die Liebe, sondern aus der Liebe, dem Prädicat kam die Verläugnung seiner Gottheit; also ist die Liebe eine höhere Macht und Wahrheit, als die Gottheit. Die Liebe überwindet Gott. Die Liebe war es, der Gott seine göttliche Majestät aufopferte. Und was war das für eine Liebe? eine andere als die unsrige? als die, der wir Gut und Blut opfern? War es die Liebe zu sich? zu sich als Gott? Nein! die Liebe zum Menschen. Aber ist die Liebe zum Menschen nicht menschliche Liebe? Kann ich den Menschen lieben, ohne ihn menschlich zu lieben, ohne ihn so zu lieben, wie er selbst liebt, wenn er in Wahrheit liebt? Wäre sonst nicht die Liebe vielleicht teuflische Liebe? Der Teufel liebt ja auch den Menschen, aber nicht um des Menschen, sondern um seinetwillen, also aus Egoismus, um sich zu vergrößern, seine Macht auszubreiten. Aber Gott liebt, indem er den Menschen liebt, den Menschen um des Menschen willen, d. h. um ihn gut, glücklich, selig zu machen. Liebt er also nicht so den Menschen, wie der wahre Mensch den Menschen liebt? Hat die Liebe überhaupt einen Plural? Ist sie nicht überall sich selbst gleich? Was ist also der wahre, unverfälschte Text der Incarnation, als der Text der Liebe schlechtweg, ohne Beisatz, ohne Differenz von göttlicher und menschlicher Liebe? denn wenn es auch eine eigennützige Liebe unter den Menschen gibt, so ist doch die wahre menschliche Liebe, die allein dieses Namens würdige, diejenige, welche dem Andern zu Liebe das Eigne aufopfert. Wer ist also unser Erlöser und Versöhner? Gott oder die Liebe? Die Liebe; denn Gott als Gott hat uns nicht erlöst, sondern die Liebe, welche über die Differenz von göttlicher und menschlicher Persönlichkeit erhaben ist. Wie Gott sich selbst aufgege-

ben aus Liebe, so sollen wir auch aus Liebe Gott aufgeben; denn opfern wir nicht Gott der Liebe auf, so opfern wir die Liebe Gott auf, und wir haben trotz des Prädicats der Liebe den Gott, das böse Wesen des religiösen Fanatismus.

Indem wir nun aber diesen Text aus der Incarnation gewonnen, so haben wir zugleich das Dogma in seiner Unwahrheit dargestellt, das scheinbar übernatürliche und übervernünftige Mysterium auf eine einfache, dem Menschen an sich natürliche Wahrheit reducirt, — eine Wahrheit, die nicht der christlichen Religion allein, sondern, implicite wenigstens, jeder Religion als Religion mehr oder minder angehört. Jede Religion, die auf diesen Namen Anspruch hat, setzt nämlich voraus, daß Gott nicht gleichgültig ist gegen die Wesen, die ihn verehren, daß also Menschliches ihm nicht fremd, daß er als ein Gegenstand menschlicher Verehrung selbst ein menschlicher Gott ist. Jedes Gebet enthüllt das Geheimniß der Incarnation, jedes Gebet ist in der That eine Incarnation Gottes. Im Gebete ziehe ich Gott in das menschliche Elend herein, ich lasse ihn Theil nehmen an meinen Leiden und Bedürfnissen. Gott ist nicht taub gegen meine Klagen; er erbarmt sich meiner; er verläugnet also seine göttliche Majestät, seine Erhabenheit über alles Endliche und Menschliche; er wird Mensch mit dem Menschen; denn erhört er mich, erbarmt er sich meiner, so wird er afficirt von meinen Leiden. Gott liebt den Menschen — d. h.: Gott leidet vom Menschen. Liebe ist nicht ohne Mitgefühl, Mitgefühl nicht ohne Mitleiden denkbar. Habe ich Theilnahme für ein empfindungsloses Wesen? Nein! nur für Empfindendes empfinde ich — nur für das, was ich meines Wesens fühle, worin ich

mich selbst fühle, dessen Leiden ich selbst mitleide. Mitleiden setzt gleiches Wesen voraus. Ausdruck dieser Wesensununterschiedenheit Gottes vom Menschen ist die Incarnation, ist die Vorsehung, ist das Gebet.*)

Die Theologie freilich, welche die metaphysischen Verstandesbestimmungen der Ewigkeit, der Unbestimmbarkeit, Unveränderlichkeit und andere dergleichen abstracte, das Wesen des Verstandes ausdrückende Bestimmungen im Kopfe hat und festhält, die Theologie freilich läugnet die Leidensfähigkeit Gottes, läugnet aber eben damit auch die Wahrheit der Religion.**) Denn die Religion, der religiöse Mensch glaubt im Acte der Andacht des Gebetes an eine wirkliche Theilnahme des göttlichen Wesens an seinen Leiden und Bedürfnissen, glaubt an einen durch die Innigkeit des Gebetes, d. h. durch die Kraft des Herzens bestimmbaren Willen Gottes, glaubt an eine wirkliche, gegenwärtige, durch das Gebet bewirkte Erhörung. Der wahrhaft religiöse Mensch legt unbedenklich sein Herz in Gott; Gott ist ihm ein Herz, das für alles Menschliche empfänglich. Das Herz

*) Nos scimus affici Deum misericordia nostri et non solum respicere lacrymas nostras, sed etiam numerare stillulas, sicut scriptum in psalmo 56. — Filius Dei vere afficitur sensu miseriarum nostrarum. Melanchthonis et aliorum (Declam. T. III. p. 286. p. 450.)

**) Der h. Bernhard hilft sich mit einem köstlich sophistischen Wortspiel: Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis, cui proprium est misereri semper et parcere. (Sup. Cant. Sermo 26.) Als wäre nicht Mitleiden Leiden, freilich Leiden der Liebe, Leiden des Herzens. Aber was leidet, wenn nicht das theilnehmende Herz? Ohne Liebe keine Leiden. Die Materie, die Quelle des Leidens, ist eben das allgemeine Herz, das allgemeine Band aller Wesen.

kann nur zum Herzen sich wenden; es findet nur in sich selbst, in seinem eignen Wesen Trost.

Die Behauptung, daß die Erfüllung des Gebetes von Ewigkeit her schon bestimmt, schon in den Plan der Weltschöpfung ursprünglich mit aufgenommen sei, ist eine leere, abgeschmackte Fiction einer mechanischen Denkart, die absolut dem Wesen der Religion widerspricht. „Wir bedürfen, sagt ganz richtig im Sinne der Religion Lavater irgendwo, einen willkührlichen Gott." Ueberdem ist ja auch in jener Fiction Gott eben so ein vom Menschen bestimmtes Wesen, als in der wirklichen, gegenwärtig auf die Kraft des Gebets erfolgten Erhörung; nur daß der Widerspruch mit der Unveränderlichkeit und Unbestimmbarkeit Gottes, d. h. die Schwierigkeit in die täuschende Ferne der Vergangenheit oder Ewigkeit hinausgeschoben wird. Ob Gott jetzt auf mein Gebet hin zur Erfüllung desselben sich entschließt oder sich einst dazu entschlossen hat, das ist im Grunde ganz eins.

Es ist die größte Inconsequenz, die Vorstellung eines durch das Gebet, d. i. die Kraft des Gemüths bestimmbaren Gottes als eine unwürdige anthropomorphistische Vorstellung zu verwerfen. Glaubt man einmal ein Wesen, welches Gegenstand der Verehrung, Gegenstand des Gebetes, Gegenstand des Gemüthes, ein Wesen, welches ein vorsehendes, fürsorgendes ist, — eine Vorsehung, welche nicht ohne Liebe denkbar — ein Wesen also, welches ein liebendes, die Liebe zum Bestimmungsgrunde seiner Handlungen hat; so glaubt man auch ein Wesen, welches, wenn auch nicht ein anatomisches, doch ein psychisches menschliches Herz hat. Das religiöse Gemüth legt, wie gesagt, Alles in Gott — Das ausgenommen, was es selbst verschmäht. Die Christen

gaben zwar ihrem Gotte keine ihren moralischen Begriffen widersprechende Affecte, aber die Empfindungen und Gemüthsaffecte der Liebe, der Barmherzigkeit gaben sie ihm ohne Anstand und mußten sie ihm geben. Und die Liebe, die das religiöse Gemüth in Gott setzt, ist eine eigentliche, nicht nur so vorgespiegelte, vorgestellte — eine wirkliche, wahrhafte Liebe. Gott wird geliebt und liebt wieder, in der göttlichen Liebe vergegenständlicht, bejaht sich nur die menschliche Liebe. In Gott vertieft sich nur die Liebe in sich als die Wahrheit ihrer selbst.

Gegen die hier entwickelte Bedeutung der Incarnation kann man einwenden, daß es mit der christlichen Incarnation doch eine ganz besondre, wenigstens andre Bewandtniß habe — was allerdings auch in gewissen Beziehungen wahr ist, wie selbst später sich zeigen wird — als mit den Menschwerdungen der heidnischen, etwa griechischen oder indischen Götter. Diese seien bloße Menschenproducte oder vergötterte Menschen; aber im Christenthum sei die Idee des wahren Gottes gegeben; hier werde die Vereinigung des göttlichen Wesens mit dem menschlichen erst bedeutungsvoll und „speculativ". Jupiter verwandle sich auch in einen Stier; die heidnischen Menschwerdungen der Götter seien bloße Phantasien. Im Heidenthum sei nicht mehr in dem *Wesen* Gottes, als in der Erscheinung; im Christenthum dagegen sei es Gott, ein anderes, übermenschliches Wesen, welches als Mensch erscheine. Aber dieser Einwurf widerlegt sich durch die bereits gemachte Bemerkung, daß auch die Prämisse der christlichen Incarnation schon das menschliche Wesen enthält. Gott *liebt* den Menschen; Gott hat überdem einen *Sohn* in sich; Gott ist *Vater*; die Verhältnisse der Menschlichkeit sind von Gott

nicht ausgeschlossen; Menschliches ist Gott nicht ferne, nicht unbekannt. Es ist daher auch hier nicht mehr im Wesen Gottes, als in der Erscheinung Gottes. In der Incarnation gesteht die Religion nur ein, was sie in der Reflexion über sich selbst, als Theologie nicht Wort haben will, daß Gott ein durchaus menschliches Wesen ist. Die Incarnation, das Geheimniß des „Gottmenschen" ist daher keine mysteriöse Composition von Gegensätzen, kein synthetisches Factum, wofür es der speculativen Religionsphilosophie gilt, weil sie eine besondere Freude am Widerspruch hat; es ist ein analytisches Factum — ein menschliches Wort mit menschlichem Sinne. Wäre ein Widerspruch hier vorhanden, so läge dieser schon vor und außer der Incarnation; schon in der Verbindung der Vorsehung, der Liebe mit der Gottheit; denn ist diese Liebe eine wirkliche, so ist sie keine von unsrer Liebe wesentlich unterschiedne — es sind nur die Schranken zu beseitigen — und so ist die Incarnation nur der kräftigste, innigste, sinnlichste, offenherzigste Ausdruck dieser Vorsehung, dieser Liebe. Die Liebe weiß ihren Gegenstand nicht mehr zu beglücken, als daß sie ihn mit ihrer persönlichen Gegenwart erfreut, daß sie sich sehen läßt. Den unsichtbaren Wohlthäter von Angesicht zu Angesicht zu schauen, ist das heißeste Verlangen der Liebe. Sehen ist ein göttlicher Act. Seligkeit liegt im bloßen Anblick des Geliebten. Der Blick ist die Gewißheit der Liebe. Und die Incarnation soll nichts sein, nichts bedeuten, nichts wirken als die zweifellose Gewißheit an der Liebe Gottes zum Menschen. Die Liebe bleibt, aber die Incarnation auf der Erde geht vorüber; die Erscheinung war eine zeitlich und räumlich beschränkte, Wenigen zugängliche; aber das Wesen der Erscheinung ist ewig

und allgemein. Wir sollen noch glauben an die Erscheinung, aber nicht um der Erscheinung, sondern um des Wesens willen; denn uns ist nur geblieben die Anschauung der Liebe.

Der klarste, unwidersprechlichste Beweis, daß der Mensch in der Religion sich als göttlicher Gegenstand, als göttlicher Zweck Object ist, daß er also in der Religion nur zu seinem eignen Wesen, nur zu Sich selbst sich verhält — der klarste, unwidersprechlichste Beweis ist die Liebe Gottes zum Menschen, der Grund und Mittelpunkt der Religion. Gott entäußert sich um des Menschen willen seiner Gottheit. Hierin liegt der erhebende Eindruck der Incarnation: das höchste, das bedürfnißlose Wesen demüthigt, erniedrigt sich um des Menschen willen. In Gott kommt daher mein eignes Wesen mir zur Anschauung; ich habe für Gott Werth; die göttliche Bedeutung meines Wesens wird mir offenbar. Wie kann denn der Werth des Menschen höher ausgedrückt werden, als wenn Gott um des Menschen willen Mensch wird, der Mensch der Endzweck, der Gegenstand der göttlichen Liebe ist? Die Liebe Gottes zum Menschen ist eine wesentliche Bestimmung des göttlichen Wesens: Gott ist ein mich, den Menschen überhaupt liebender Gott. Darauf ruht der Accent, darin liegt der Grundaffect der Religion. Gottes Liebe macht mich liebend; die Liebe Gottes zum Menschen ist der Grund der Liebe des Menschen zu Gott: die göttliche Liebe verursacht, erweckt die menschliche Liebe. „Lasset uns ihn lieben, denn Er hat uns zuerst geliebt."*) Was liebe ich also in und an Gott? Die Liebe und zwar die Liebe zum Menschen. Wenn ich aber die Liebe liebe und anbete, mit

*) 1 Johannis 4, 19.

welcher Gott den Menschen liebt, liebe ich nicht den Menschen, ist meine Gottesliebe nicht, wenn auch indirecte, Menschenliebe? Ist denn nicht der Mensch der Inhalt Gottes, wenn Gott den Menschen liebt? Ist nicht Das mein Innigstes, was ich liebe? Habe ich ein Herz, wenn ich nicht liebe? Nein! Die Liebe nur ist das Herz des Menschen. Aber was ist die Liebe ohne Das, was ich liebe? Was ich also liebe, das ist mein Herz, das ist mein Inhalt, das ist mein Wesen. Warum trauert der Mensch, warum verliert er die Lust zum Leben, wenn er den geliebten Gegenstand verloren? Warum? weil er mit dem geliebten Gegenstande sein Herz, das Princip des Lebens, verloren. Liebt also Gott den Menschen, so ist der Mensch das Herz Gottes — des Menschen Wohl seine innigste Angelegenheit. Ist also nicht, wenn der Mensch der Gegenstand Gottes ist, der Mensch sich selbst in Gott Gegenstand? nicht der Inhalt des göttlichen Wesens das menschliche Wesen, wenn Gott die Liebe, der wesentliche Inhalt dieser Liebe aber der Mensch ist? nicht die Liebe Gottes zum Menschen, der Grund und Mittelpunkt der Religion, die Liebe des Menschen zu sich selbst, vergegenständlicht, angeschaut als die höchste objective Wahrheit, als das höchste Wesen des Menschen? Ist denn nicht der Satz: „Gott liebt den Menschen" ein Orientalismus — die Religion ist wesentlich orientalisch — welcher auf Deutsch heißt: das Höchste ist die Liebe des Menschen? —

Die Wahrheit, auf welche hier vermittelst der Analyse das Mysterium der Incarnation reducirt wurde, ist selbst auch in das religiöse Bewußtsein gefallen. So sagt z. B. Luther: „Wer solches (nämlich die Menschwerdung Gottes) recht könnte in sein Hertz bilden, der sollte je um des Fleisches und

Bluts willen, das droben zur Rechten Gottes ist, alles Fleisch und Blut hier auf Erden lieb haben und mit keinem Menschen mehr zürnen können. Daß also die zarte Menschheit Christi, unsers Gottes, mit einem Anblick solte alle Hertzen billig mit Freuden also erfüllen, daß nimmermehr kein zorniger noch unfreundlicher Gedanken darein kommen möchte. Ja es sollte schier ein jeglich Mensch den andern für großen Freuden auf den Händen tragen, um dieses unsers Fleisches und Blutes willen." „Das ist nun ein Stück, das uns bewegen solt zu großer Freude und seeliger Hoffart, daß wir also geehret sind über alle Creatur, auch über die Engel, daß wir können mit Wahrheit rühmen: Mein eigen Fleisch und Blut sitzt zur Rechten Gottes und regieret über alles. Solche Ehre hat keine Creatur, kein Engel auch nicht. Das sollte doch je ein Backofen seyn, der uns alle schmelzte in ein Herz und eine solche Brunst unter uns Menschen anrichtete, daß wir von Herzen einander liebeten."*) Aber was in der Wahrheit der Religion das Wesen der Fabel, die Hauptsache ist, das ist im religiösen Bewußtsein nur die Moral der Fabel, nur Nebensache.

VI. Kapitel.

Das Geheimniß des leidenden Gottes.

Eine Wesensbestimmung des menschgewordnen, oder, was eins ist, des menschlichen Gottes, also Christi, ist die

*) Luther. T. XV, p. 44.

Passion. Die Liebe bewährt sich durch Leiden. Alle Gedanken und Empfindungen, die sich zunächst an Christus anschließen, concentriren sich in dem Begriffe des Leidens. Gott als Gott ist der Inbegriff aller menschlichen Vollkommenheit, Gott als Christus der Inbegriff alles menschlichen Elends. Die heidnischen Philosophen feierten die Thätigkeit, insbesondre die Selbstthätigkeit der Intelligenz als die höchste, die göttliche Thätigkeit; die Christen heiligten das Leiden, setzten das Leiden selbst in Gott. Wenn Gott als Actus purus, als reine Thätigkeit der Gott der abstracten Philosophie; so ist dagegen Christus, der Gott der Christen, die Passio pura, das reine Leiden — der höchste metaphysische Gedanke, das être suprême des Herzens. Denn was macht mehr Eindruck auf das Herz als Leiden? und zwar das Leiden des an sich Leidlosen, des über alles Leiden Erhabenen, das Leiden des Unschuldigen, des Sündenreinen, das Leiden lediglich zum Besten Anderer, das Leiden der Liebe, der Selbstaufopferung? Aber eben deßwegen weil die Passionsgeschichte die ergreifendste Geschichte für das menschliche Herz oder überhaupt für das Herz ist, — denn es wäre ein lächerlicher Wahn des Menschen, sich ein andres Herz, als das menschliche vorstellen zu wollen — so folgt daraus aufs unwidersprechlichste, daß in ihr nichts ausgedrückt, nichts vergegenständlicht ist als das Wesen des Herzens, daß sie zwar nicht eine Invention des menschlichen Verstandes oder Dichtungsvermögens, aber doch des menschlichen Herzens ist. Aber das Herz erfindet nicht, wie die freie Phantasie oder Intelligenz; es verhält sich leidend, empfangend; alles, was aus ihm kommt, erscheint ihm als gegeben, tritt gewaltsam auf, wirkt mit der Kraft der dringenden Nothwendigkeit. Das Herz bewältigt, bemeistert den

Menschen; wer einmal von ihm ergriffen, ist von ihm als seinem Dämon, seinem Gotte ergriffen. Das Herz kennt keinen andern Gott, kein trefflicheres Wesen, als sich, als einen Gott, dessen Name zwar ein besondrer, ein andrer sein mag, dessen Wesen, dessen Substanz aber das eigne Wesen des Herzens ist. Und eben aus dem Herzen, aus dem innern Drange, Gutes zu thun, für die Menschen zu leben und sterben, aus dem göttlichen Triebe der Wohlthätigkeit, die Alle beglücken will, die Keinen, auch nicht den Verworfensten, den Niedrigsten, von sich ausschließt, aus der sittlichen Pflicht der Wohlthätigkeit im höchsten Sinne, wie sie zu einer innern Nothwendigkeit, d. i. zum Herzen geworden, aus dem menschlichen Wesen also, wie es sich als Herz und durch das Herz offenbart, ist das bessere, das wahre, d. h. das von seinen theologischen Elementen und Widersprüchen gereinigte Wesen des Christenthums entsprungen.

Was nämlich in der Religion Prädicat ist, das dürfen wir nur immer dem früher schon Entwickelten zufolge zum Subject, was in ihr Subject, zum Prädicat machen, also die Orakelsprüche der Religion umkehren, gleichsam als contre-vérités auffassen, — so haben wir das Wahre. Gott leidet — Leiden ist Prädicat — aber für die Menschen, für Andere, nicht für sich. Was heißt das auf Deutsch? nichts andres als: Leiden für Andere ist göttlich; wer für Andere leidet, seine Seele läßt, handelt göttlich, ist den Menschen Gott. *)

---

*) Die Religion spricht durch Exempel. Das Exempel ist das Gesetz der Religion. Was Christus gethan, ist Gesetz. Christus hat gelitten für Andere, also sollen wir Dasselbe thun. Quae necessitas fuit ut sic

Das Leiden Christi repräsentirt jedoch nicht nur das sittliche, selbstthätige Leiden, das Leiden der Liebe, der Kraft, sich selbst zum Wohle Anderer aufzuopfern; es repräsentirt auch das Leiden als solches, das Leiden, in wiefern es ein Ausdruck der Passibilität überhaupt ist. Die christliche Religion ist so wenig eine übermenschliche, daß sie selbst die menschliche Schwachheit sanctionirt. Wenn der heidnische Philosoph selbst bei der Nachricht von dem Tode des eignen Kindes die Worte ausruft: Ich wußte, daß ich einen Sterblichen gezeugt; so vergießet dagegen Christus — wenigstens in der Bibel — Thränen über den Tod des Lazarus — einen Tod, der doch in Wahrheit nur ein Scheintod war. Wenn Sokrates mit unbewegter Seele den Giftbecher leert, so ruft dagegen Christus aus: „wenn es möglich, so gehe dieser Kelch vorüber." *) Christus ist in dieser Beziehung das Selbstbekenntniß der menschlichen Sensibilität. Der Christ hat, im Gegensatze gegen das heidnische, namentlich stoische Princip mit seiner rigorosen Willensenergie und Selbstständigkeit das Bewußtsein der eignen Reizbarkeit und Empfindlichkeit in das Bewußtsein Gottes aufgenommen; in Gott findet er sie, wenn

---

exinaniret se, sic humiliaret se, sic abbreviaret se Dominus majestatis, nisi ut vos similiter faciatis. Bernardus. (in die nat. Domini.) „Sollten wir das Exempel Christi fleißig ansehen .... Solches würde uns bewegen und treiben, daß wir von Herzen auch würden andern Leuten gern helfen und dienen, ob es auch gleich sauer würde und wir auch drüber leiden müßten." Luther. (T. XV. p. 40.)

*) Haerent plerique hoc loco. Ego autem non solum excusandum non puto, sed etiam nusquam magis pietatem ejus majestatemque demiror. Minus enim contulerat mihi, nisi meum suscepisset affectum. Ergo pro me doluit, qui pro se nihil habuit, quod doleret. Ambrosius. (Exposit. in Lucae Ev. l. X. c. 22.)

sie nur keine sündliche Schwachheit, nicht negirt, nicht verdammt.*)

Leiden ist das höchste Gebot des Christenthums — die Geschichte des Christenthums selbst die Leidensgeschichte der Menschheit. Wenn bei den Heiden das Jauchzen der sinnlichen Lust sich in den Cultus der Götter mischte, so gehören bei den Christen, natürlich den alten Christen, die Seufzer und Thränen des Herzens, des Gemüths**) zum Gottesdienst. Wie aber ein sinnlicher Gott, ein Gott des Lebens da verehrt wird, wo sinnliches Freudengeschrei zu seinem Cultus gehört, ja wie dieses Freudengeschrei nur eine sinnliche Definition ist von dem Wesen der Götter, denen dieser Jubel gilt: so sind auch die Herzensseufzer der Christen Töne, die aus der innersten Seele, dem innersten Wesen ihres Gottes kommen. Der Gott des Gottesdienstes, bei den Christen des innern Gottesdienstes, nicht der Gott der sophistischen Theologie ist der wahre Gott des Menschen. Aber mit Thränen, den Thränen der Reue und Sehnsucht, glaubten die Christen, natürlich die alten Christen, ihrem Gotte die höchste Ehre anzuthun. Die Thränen sind also die sinnlichen Glanzpunkte des christlich religiösen Gemüths, in denen sich das Wesen ihres Gottes abspiegelt. Aber ein Gott, der an Thränen Gefallen hat, drückt nichts andres aus, als das Wesen des Herzens, insbesondre des Gemüths. Zwar heißt es in der christlichen Religion: Christus hat Alles für uns

---

*) Quando enim illi (Deo) appropinquare auderemus in sua impassibilitate manenti? Bernardus. (Tract. de XII. grad. humil. et superb.)

**) Ueber den Unterschied von Herz und Gemüth siehe im Anhang.

gethan, hat uns erlöst, versöhnt mit Gott; und es läßt sich daher hieraus der Schluß ziehen: Lasset uns fröhlichen Sinnes sein; was brauchen wir uns darüber zu kümmern, wie wir uns mit Gott versöhnen sollen; wir sind es ja schon. Aber das Imperfectum des Leidens macht einen stärkern, anhaltenderen Eindruck, als das Perfectum der Erlösung. Die Erlösung ist nur das Resultat des Leidens; das Leiden der Grund der Erlösung. Das Leiden befestigt sich daher tiefer im Gemüthe; das Leiden macht sich zu einem Gegenstande der Nachahmung; die Erlösung nicht. Wenn Gott selber litt um meinetwillen, wie soll ich fröhlich sein, wie mir eine Freude gönnen, wenigstens auf dieser verdorbnen Erde, welche der Schauplatz seiner Leiden war?*) Soll ich besser sein als Gott? soll ich also sein Leiden mir nicht aneignen? Ist, was Gott, mein Herr thut, nicht mein Vorbild? Oder soll ich nur den Gewinn, nicht auch die Kosten tragen? Aber weiß ich denn nur, daß er mich erlöst hat? Ist mir seine Leidensgeschichte nicht auch Gegenstand? Soll sie mir nur ein Gegenstand kalter Erinnerung sein oder gar ein Gegenstand der Freude, weil dieses Leiden mir die Seligkeit erkauft? Aber wer kann so denken, wer sich ausschließen wollen von den Leiden seines Gottes?

Die christliche Religion ist die Religion des Leidens.**) Die Bilder des Gekreuzigten, die uns heute noch in allen

*) Deus meus pendet in patibulo et ego voluptati operam dabo? (Form. hon. vitae. Unter den unächten Schriften des h. Bernhard.) Memoria crucifixi crucifigat in te carnem tuam. Joh. Gerhard. (Medit. sacrae. M. 37.)

**) „Uebles leiden weit besser ist, als gutes thun.“ Luther. (Th. IV. S. 15.)

Kirchen begegnen, stellen uns keinen Erlöser, sondern nur den Gekreuzigten, den Leidenden dar. Selber die Selbstkreuzigungen unter den Christen sind psychologisch tief begründete Folgen ihrer religiösen Anschauung. Wie sollte dem nicht die Lust kommen, sich selbst oder Andere zu kreuzigen, der stets das Bild eines Gekreuzigten im Sinne hat? Wenigstens sind wir zu diesem Schlusse eben so gut berechtigt, als Augustin und andere Kirchenväter zu dem Vorwurf gegen die heidnische Religion, daß die unzüchtigen religiösen Bilder der Heiden sie zur Unzucht aufforderten und autorisirten.

Gott leidet, heißt aber in Wahrheit nichts anders als: Gott ist ein Herz. Das Herz ist die Quelle, der Inbegriff aller Leiden. Ein Wesen ohne Leiden ist ein Wesen ohne Herz. Das Geheimniß des leidenden Gottes ist daher das Geheimniß der Empfindung. Ein leidender Gott ist ein empfindender, empfindsamer Gott.*) Aber der Satz: Gott ist ein empfindendes Wesen, ist nur die religiöse Periphrase des Satzes: die Empfindung ist absoluten, göttlichen Wesens.

Der Mensch hat nicht nur das Bewußtsein einer Thätigkeitsquelle, sondern auch Leidensquelle in sich. Ich empfinde; und empfinde die Empfindung, nicht blos das Wollen, das Denken, welches nur zu oft im Gegensatze mit mir und meinen Empfindungen steht, als zu meinem Wesen gehörig, und, obwohl als die Quelle aller Leiden und Schmerzen, doch zu-

---

*) Pati voluit, ut compati disceret, miser fieri, ut misereri disceret. Bernhard (de grad.) Miserere nostri, quoniam carnis imbecillitatem, tu ipse eam passus, expertus es. Clemens Alex. Paedag. l. I. c. 8.

gleich als eine herrliche, göttliche Macht und Vollkommenheit. Was wäre der Mensch ohne Empfindung? Sie ist die musikalische Macht im Menschen. Aber was wäre der Mensch ohne Ton? So gut daher der Mensch einen musikalischen Trieb, eine innere Nöthigung in sich fühlt, im Tone, im Liede seine Empfindungen auszuhauchen, so nothwendig strömt er in religiösen Seufzern und Thränen das Wesen der Empfindung als gegenständliches, göttliches Wesen aus.

Die Religion ist die Reflexion, die Spiegelung des menschlichen Wesens in sich selbst. Was ist, hat nothwendig einen Gefallen, eine Freude an sich selbst, liebt sich und liebt sich mit Recht; tadelst Du, daß es sich liebt, so machst Du ihm einen Vorwurf darüber, daß es ist. Sein heißt sich behaupten, sich bejahen, sich lieben; wer des Lebens überdrüßig, nimmt sich das Leben. Wo daher die Empfindung nicht zurückgesetzt und unterdrückt wird, wie bei den Stoikern, wo ihr Sein gegönnt wird, da ist ihr auch schon religiöse Macht und Bedeutung eingeräumt, da ist sie auch schon auf die Stufe erhoben, auf welcher sie sich in sich spiegeln und reflectiren, in Gott in ihren eignen Spiegel blicken kann. Gott ist der Spiegel des Menschen.

Was für den Menschen wesentlichen Werth hat, was ihm für das Vollkommne, das Treffliche gilt, woran er wahres Wohlgefallen hat, das allein ist ihm Gott. Ist Dir die Empfindung eine herrliche, so ist sie Dir per se eine göttliche Eigenschaft. Darum glaubt der empfindende, gefühlvolle Mensch nur an einen empfindenden, gefühlvollen Gott, d. h. er glaubt nur an die Wahrheit seines eignen Seins und Wesens, denn er kann nichts andres glauben, als was er selbst in seinem Wesen ist. Sein Glaube ist das Be-

wußtsein dessen, was ihm heilig ist; aber heilig ist dem Menschen nur, was sein Innerstes, sein Eigenstes, der letzte Grund, das Wesen seiner Individualität ist. Dem empfindungsvollen Menschen ist ein empfindungsloser Gott ein leerer, abstracter, negativer Gott, d. h. Nichts, weil ihm das fehlt, was dem Menschen werth und heilig ist. Gott ist für den Menschen das Collectaneenbuch seiner höchsten Empfindungen und Gedanken, das Stammbuch, worein er die Namen der ihm theuersten, heiligsten Wesen einträgt.

Es ist ein Zeichen einer haushälterischen Gemüthlichkeit, ein weiblicher Trieb, zu sammeln und das Gesammelte zusammenzuhalten, nicht den Wogen der Vergeßlichkeit, dem Zufall der Erinnerung, überhaupt nicht sich selbst zu überlassen und anzuvertrauen, was man Werthes hat kennen lernen. Der Freigeist ist der Gefahr eines verschwenderischen, zerstreuten, dissoluten Lebens ausgesetzt; der Religiöse, der Alles in Eins zusammenbindet, verliert sich nicht im sinnlichen Leben; aber dafür ist er der Gefahr der Illiberalität, der geistlichen Selbst- und Gewinnsucht ausgesetzt. Der Ir- oder wenigstens nicht Religiöse erscheint daher auch, wenigstens dem Religiösen, als ein subjectiver, eigenmächtiger, hochmüthiger, frivoler Mensch, aber nicht deßwegen, weil diesem nicht auch an sich heilig wäre, was jenem heilig ist, sondern nur deßwegen, weil das, was der nicht Religiöse nur in seinem Kopfe behält, der Religiöse außer sich als Object und zugleich über sich setzt, daher das Verhältniß einer förmlichen Subordination in sich aufnimmt. Kurz der Religiöse hat, weil ein Collectaneenbuch, einen Sammelpunkt, einen Zweck, und weil einen Zweck, einen festen Grund und Boden. Nicht der Wille als solcher, nicht das vage Wissen — nur die

Zweckthätigkeit, welche die Einheit der theoretischen und praktischen Thätigkeit ist, gibt dem Menschen einen sittlichen Grund und Halt, d. h. Charakter. Jeder Mensch muß sich daher einen Gott, d. h. einen Endzweck setzen. Der Endzweck ist der bewußte und gewollte wesentliche Lebenstrieb, der Genieblick, der Lichtpunkt der Selbsterkenntniß — die Einheit von Natur und Geist im individuellen Menschen. Wer einen Endzweck, hat ein Gesetz über sich; er leitet sich nicht selbst nur; er wird geleitet. Wer keinen Endzweck, hat keine Heimath, kein Heiligthum. Größtes Unglück ist Zwecklosigkeit. Selbst wer sich gemeine Zwecke setzt, kommt besser durch, auch wenn er nicht besser ist, als wer keinen Zweck sich setzt. Der Zweck beschränkt; aber die Schranke ist der Tugend Meisterin. Wer einen Zweck hat, einen Zweck, der an sich wahr und wesenhaft ist, der hat darum eo ipso Religion, wenn auch nicht in dem beschränkten Sinne der gemeinen Religion, aber doch — und nur darauf kommt es an — im Sinne der Vernunft, im Sinne der universellen, der allein wahren Liebe.

VII. Kapitel.

Das Mysterium der Trinität und Mutter Gottes.

So wenig ein Gott ohne Empfindung, ohne Leidensvermögen dem Menschen als einem empfindenden, leidenden Wesen genügt; so wenig genügt ihm auch wieder ein Wesen nur mit Empfindung, ein Wesen ohne Verstand und Willen. Nur ein Wesen, welches den ganzen Menschen in sich trägt, kann auch den ganzen Menschen befriedigen. Das Bewußt-

Digitized by Google

sein des Menschen von sich in seiner Totalität ist das Bewußtsein der Trinität. Die Trinität faßt die Bestimmungen oder Kräfte, die bisher getrennt betrachtet wurden, zur Einheit zusammen, und setzt dadurch das allgemeine Wesen des Verstandes, d. h. Gott als Gott zu einem besondern Wesen, einer besondern Facultät herab.

Was als Abdruck, Bild, Gleichniß der Trinität von der Theologie bezeichnet wird, dürfen wir nur als die Sache selbst, das Wesen, das Urbild, das Original erfassen, so haben wir das Räthsel gelöst. Die angeblichen Bilder, durch die man die Trinität zu veranschaulichen, begreiflich zu machen suchte, waren vornehmlich: Geist, Verstand, Gedächtniß, Wille, Liebe, mens, intellectus, memoria, voluntas, amor oder caritas.

Gott denkt, Gott liebt, und zwar denkt er, liebt er sich; das Gedachte, Erkannte, Geliebte ist Gott selbst. Die Vergegenständlichung des Selbstbewußtseins ist das Erste, was uns in der Trinität begegnet. Das Selbstbewußtsein drängt sich nothwendig, unwillkührlich dem Menschen als etwas Absolutes auf. Sein ist für ihn eins mit Selbstbewußtsein; Sein mit Bewußtsein ist für ihn Sein schlechtweg. Ob ich gar nicht bin oder bin, ohne daß ich weiß, daß ich bin, ist gleich. Selbstbewußtsein hat für den Menschen, hat in der That an sich selbst absolute Bedeutung. Ein Gott, der sich nicht weiß, ein Gott ohne Bewußtsein ist kein Gott. Wie der Mensch sich nicht denken kann ohne Bewußtsein, so auch nicht Gott. Das göttliche Selbstbewußtsein ist nichts andres als das Bewußtsein des Bewußtseins als absoluter oder göttlicher Wesenheit.

Digitized by Google

Uebrigens ist damit keineswegs die Trinität erschöpft. Wir würden vielmehr ganz willkührlich verfahren, wenn wir darauf allein das Geheimniß der Trinität zurückführen und einschränken wollten. Bewußtsein, Verstand, Wille, Liebe in der Bedeutung abstracter Wesen oder Bestimmungen gehören nur der abstracten Philosophie an. Die Religion aber ist das Bewußtsein des Menschen von sich in seiner empirischen oder lebendigen Totalität, in welcher die Identität des Selbstbewußtseins nur als die beziehungsreiche, erfüllte Einheit von Ich und Du existirt.

Die Religion, wenigstens die christliche, abstrahirt von der Welt; Innerlichkeit gehört zu ihrem Wesen. Der religiöse Mensch führt ein von der Welt abgezogenes, in Gott verborgenes, stilles, weltfreudenleeres Leben. Er sondert sich aber nur von der Welt ab, und zwar von der Welt nicht nur im gemeinen Sinne, in jenem Sinne, in welchem die Negation der Welt zum Leben jedes wahren, ernsten Menschen gehört, sondern auch in jenem allgemeinen Sinne, in welchem die Wissenschaft dieses Wort nimmt, sich selbst Weltweisheit nennend; er sondert sich nur ab von der Welt, weil Gott selbst ein von der Welt abgesondertes, ein außer- und überweltliches Wesen — streng, abstract philosophisch ausgedrückt — das Nichtsein der Welt ist. Gott als außerweltliches Wesen ist aber nichts andres als das von der Welt in sich zurückgezogne, aus allen Banden und Verwicklungen mit derselben befreite, über die Welt sich hinwegsetzende Wesen des Menschen, realisirt als gegenständliches Wesen; oder nichts andres als das Bewußtsein der Kraft, von allem Andern außer sich abstrahiren und für sich allein mit sich sein zu können, wie sie inner-

Digitized by Google

halb der Religion, d. h. als ein vom Menschen unterschiedenes, apartes Wesen dem Menschen Gegenstand wird. *) Gott als Gott, als einfaches Wesen ist das schlechtweg allein seiende, einsame Wesen — die absolute Einsamkeit und Selbstständigkeit; denn einsam kann nur sein, was selbstständig ist. Einsam sein können, ist ein Zeichen von Charakter und Denkkraft. Einsamkeit ist das Bedürfniß des Denkers, Gemeinschaft das Bedürfniß des Herzens. Denken kann man allein, lieben nur selbander. Abhängig sind wir in der Liebe, denn sie ist das Bedürfniß eines andern Wesens; selbstständig sind wir nur im einsamen Denkact. Einsamkeit ist Autarkie, Selbstgenugsamkeit.

Aber von einem einsamen Gott ist das wesentliche Bedürfniß der Zweiheit, der Liebe, der Gemeinschaft, des realen, erfüllten Selbstbewußtseins, des Alter Ego ausgeschlossen. Dieses Bedürfniß wird daher dadurch von der Religion befriedigt, daß in die stille Einsamkeit des göttlichen Wesens ein andres, zweites, von Gott der Persönlichkeit nach unterschiednes, dem Wesen nach aber mit ihm identisches Wesen gesetzt wird — Gott der Sohn, im Unterschiede von

---

*) Dei essentia est extra omnes creaturas, sicut ab aeterno fuit Deus in se ipso; ab omnibus ergo creaturis amorem tuum abstrahas. Joh. Gerhard. (Medit. sacrae. Med. 31.) „Wiltu Du haben den Schöpffer der Creaturen, so must Du entperen der Creaturen... Als viel minder Creaturen als viel mehr Gottes. Darumb treibe und schlahe auß alle Creaturen, mit allem ihrem Trost.“ J. Tauler. (Postilla. Hamburg 1621 p. 312.) „Wenn der Mensch nicht in seinem Hertzen mit Wahrheit sagen kann: Gott und ich sind allein in der Welt, sonst nichts, so hat er noch keine Ruhe in sich.“ G. Arnold. (Von Verschmähung der Welt. Wahre Abbild. der ersten Christen. L. 4. c. 2. §. 7.)

Gott, dem Vater. Gott der Vater ist Ich, Gott der Sohn Du. Ich ist Verstand, Du Liebe. Liebe aber mit Verstand und Verstand mit Liebe ist Geist, Geist aber die Totalität des Menschen als solchen, der totale Mensch.

Gemeinschaftliches Leben nur ist wahres, in sich befriedigtes, göttliches Leben — dieser einfache Gedanke, diese dem Menschen natürliche, immanente Wahrheit ist das Geheimniß des übernatürlichen Mysteriums der Trinität. Aber die Religion spricht auch diese, wie jede andere Wahrheit nur indirect, d. h. verkehrt aus, indem sie auch hier eine allgemeine Wahrheit zu einer besondern und das wahre Subject nur zum Prädicat macht, indem sie sagt: Gott ist ein gemeinschaftliches Leben, ein Leben und Wesen der Liebe und Freundschaft. Die dritte Person in der Trinität drückt ja nichts weiter aus, als die Liebe der beiden göttlichen Personen zu einander, ist die Einheit des Sohnes und Vaters, der Begriff der Gemeinschaft, widersinnig genug selbst wieder als ein besondres, persönliches Wesen gesetzt.

Der heilige Geist verdankt seine persönliche Existenz nur einem Namen, einem Worte. Selbst die ältesten Kirchenväter identificirten bekanntlich noch den Geist mit dem Sohne. Auch seiner spätern dogmatischen Persönlichkeit fehlt Consistenz. Er ist die Liebe, mit der Gott sich und die Menschen, und hinwiederum die Liebe, mit welcher der Mensch Gott und den Menschen liebt. Also die Identität Gottes und des Menschen, wie sie innerhalb der Religion dem Menschen, d. i. als ein selbst besonderes Wesen Gegenstand wird. Aber für uns liegt diese Einheit schon im Vater, noch mehr im Sohne. Wir brauchen daher den heil. Geist nicht zu einem besondern Gegenstand unsrer Analyse zu machen. Nur diese Bemerkung

Digitized by Google

noch. Inwiefern der h. Geist die subjective Seite repräsentirt, so ist er eigentlich die Repräsentation des religiösen Gemüths vor sich selbst, die Repräsentation des religiösen Affects, der religiösen Begeisterung, oder die Personification, die Vergegenständlichung der Religion in der Religion. Der h. Geist ist daher die seufzende Creatur, die Sehnsucht der Creatur nach Gott.

Daß es nun aber im Grunde nicht mehr als zwei Personen sind, denn die dritte repräsentirt, wie gesagt, nur die Liebe, liegt darin, daß dem strengen Begriffe der Liebe das Zwei genügt. Zwei ist das Princip und eben damit der Ersatz der Vielheit. Würden mehrere Personen gesetzt, so würde nur die Kraft der Liebe geschmälert; sie würde sich zerstreuen. Aber Liebe und Herz sind identisch; das Herz ist kein besondres Vermögen — das Herz ist der Mensch, der und sofern er liebt. Die zweite Person ist daher die Selbstbejahung des menschlichen Herzens als des Princips der Zweiheit, des gemeinschaftlichen Lebens — die Wärme; der Vater das Licht, obwohl das Licht hauptsächlich ein Prädicat des Sohnes war, weil in ihm die Gottheit erst dem Menschen licht, klar, verständlich wird. Aber dessen ungeachtet können wir dem Vater, als dem Repräsentanten der Gottheit als solcher, des kalten Wesens der Intelligenz, das Licht als hypertellurisches Wesen, dem Sohne die Wärme als tellurisches Wesen zuschreiben. Gott als Sohn erwärmt erst den Menschen; hier wird Gott aus dem Object des Auges, des indifferenten Lichtsinns ein Object des Gefühls, des Affects, der Begeisterung, der Entzückung, aber nur weil der Sohn selbst nichts andres ist, als die Glut der Liebe, der Begeiste-

rung.*) Gott als Sohn ist die primitive Incarnation, die primitive Selbstverläugnung Gottes, die Negation Gottes in Gott; denn als Sohn ist er endliches Wesen, weil er ab alio, von einem Grunde, der Vater dagegen grundlos, von sich selbst, a se ist. Es wird also in der zweiten Person die wesentliche Bestimmung der Gottheit, die Bestimmung des von sich selbst Seins aufgegeben. Aber Gott der Vater zeugt selbst den Sohn; er resignirt also auf seine rigorose, ausschließliche Göttlichkeit; er demüthigt, erniedrigt sich, setzt das Princip der Endlichkeit, des von einem Grunde Seins in sich; er wird im Sohne Mensch, zwar zuvörderst nicht der Gestalt, aber dem Wesen nach. Aber eben dadurch wird auch Gott erst als Sohn Gegenstand des Menschen, Gegenstand des Gefühls, des Herzens.

Das Herz ergreift nur, was aus dem Herzen stammt. Aus der Beschaffenheit des subjectiven Verhaltens und Eindrucks ist untrüglich der Schluß auf die Beschaffenheit des Objects. Der reine, freie Verstand negirt den Sohn, der durch das Gefühl bestimmte, vom Herzen überschattete Verstand nicht; er findet vielmehr die Tiefe der Gottheit im Sohne, weil er in ihm das Gefühl findet, das Gefühl, das an und für sich etwas Dunkles ist und darum dem Menschen als ein Mysterium erscheint. Der Sohn ergreift das Herz, weil der wahre Vater des göttlichen Sohnes das menschliche Herz ist,**) der Sohn selbst nichts ist als das göttliche Herz,

---

*) Exigit ergo Deus timeri ut Dominus, honorari ut pater, ut sponsus amari. Quid in his praestat, quid eminet? Amor. Bernardus. (Sup. Cant. Serm. 83.)

**) Gleichwie das weibliche Gemüth des Katholicismus — im Unterschiede vom Protestantismus, dessen Princip der männliche Gott, das

das sich als göttliches Wesen gegenständliche menschliche Herz.

Ein Gott, in dem nicht selbst das Wesen der Endlichkeit, das Princip der Empirie, das Wesen des Abhängigkeitsgefühles ist, ein solcher Gott ist kein Gott für ein endliches, empirisches Wesen. So wenig der religiöse Mensch einen Gott lieben kann, der nicht das Wesen der Liebe in sich hat, so wenig kann der Mensch, kann überhaupt ein endliches Wesen Gegenstand eines Gottes sein, der nicht den Grund, das Princip der Endlichkeit in sich hat. Es fehlt einem solchen Gott der Sinn, der Verstand, die Theilnahme für Endliches. Wie kann Gott der Vater der Menschen sein, wie andere ihm subordinirte Wesen lieben, wenn er nicht in sich selbst ein ihm subordinirtes Wesen, einen Sohn hat, nicht, so zu sagen, aus eigner Erfahrung, nicht in Beziehung auf sich selbst weiß, was Lieben heißt? So nimmt auch der vereinzelte Mensch weit weniger Antheil an den Familienleiden eines Andern, als wer selbst im Familienbande lebt. Gott der Vater liebt daher die Menschen nur im Sohne und um des Sohnes willen. Die Liebe zu den Menschen ist eine von der Liebe zum Sohne abgeleitete Liebe.

Der Vater und Sohn in der Trinität sind darum auch nicht im bildlichen Sinne, sondern im allereigentlichsten Sinne Vater und Sohn. Der Vater ist wirklicher Vater in Beziehung auf den Sohn, der Sohn wirklicher Sohn in Beziehung auf den Vater oder auf Gott als Vater. Ihr wesentlicher persönlicher Unterschied

---

männliche Gemüth, das Herz ist im Unterschiede vom Katholicismus — die Mutter Gottes ist.

besteht nur darin, daß jener der Erzeuger, dieser der Erzeugte ist. Nimmt man diese natürliche, empirische Bestimmtheit weg, so hebt man ihre persönliche Existenz und Realität auf. Die Christen, natürlich die alten Christen, welche die verweltlichten, eiteln, heidnischen Christen der modernen Welt wohl schwerlich als ihre Brüder in Christo anerkennen würden, setzten an die Stelle der dem Menschen immanenten, natürlichen Liebe und Einheit eine nur religiöse Liebe und Einheit; sie verwarfen das wirkliche Familienleben, die innigen Bande der natursittlichen Liebe als ungöttliche, unhimmlische, d. h. in Wahrheit nichtige Dinge. Aber dafür hatten sie zum Ersatz in Gott einen Vater und Sohn, die sich mit innigster Liebe umfingen, mit jener intensiven Liebe, welche nur die Naturverwandtschaft einflößt. Das Mysterium der Trinität war eben deßwegen für die alten Christen ein Gegenstand der überschwänglichsten Bewunderung, Begeisterung und Entzückung, weil ihnen hier in Gott die Befriedigung der innersten menschlichen Bedürfnisse, welche sie in der Wirklichkeit, im Leben negirten, Gegenstand der Anschauung war.*)

Ganz in der Ordnung war es daher auch, daß, um die göttliche Familie, den Liebesbund zwischen Vater und Sohn zu ergänzen, noch eine dritte und zwar weibliche Person in den Himmel aufgenommen wurde; denn die Persönlichkeit des heiligen Geistes ist eine zu vage und precäre, eine zu

*) Dum Patris et Filii proprietates communionemque delectabilem intueor, nihil delectabilius in illis invenio, quam mutuum amoris affectum. Anselmus (in Rixner's Gesch. d. Phil. II. B. Anh. p. 18.).

Digitized by Google

sichtliche blos poetische Personification der gegenseitigen Liebe des Vaters und Sohns, als daß sie dieses dritte ergänzende Wesen hätte sein können. Die Maria wurde zwar nicht so zwischen den Vater und Sohn hingestellt, als hätte der Vater den Sohn vermittelst derselben erzeugt, weil die Vermischung des Mannes und Weibes den Christen etwas Unheiliges, Sündhaftes war; aber es ist genug, daß das mütterliche Princip neben Vater und Sohn hingestellt wurde.

Es ist in der That nicht abzusehen, warum die Mutter etwas Unheiliges, d. i. Gottes Unwürdiges sein soll, wenn einmal Gott Vater und Sohn ist. Wenn gleich der Vater nicht Vater im Sinne der natürlichen Zeugung, die Zeugung Gottes vielmehr eine andere sein soll, als die natürliche, menschliche; so ist er doch immerhin Vater, wirklicher, nicht nomineller oder bildlicher Vater in Beziehung auf den Sohn. Und die uns jetzt so befremdliche Composition der Mutter Gottes ist daher nicht mehr befremdlich oder paradox, als der Sohn Gottes, widerspricht nicht mehr den allgemeinen, abstracten Bestimmungen der Gottheit, als die Vater- und Sohnschaft. Die Maria paßt vielmehr ganz in die Kategorie der Dreieinigkeitsverhältnisse, da sie ohne Mann den Sohn empfängt, welchen der Vater ohne Weib erzeugt,*) so daß also Maria eine nothwendige, von Innen heraus geforderte Antithese zum Vater im Schooße der Dreieinigkeit bildet. Auch haben wir ja schon, wenn auch nicht in concreto und expli-

*) Natus est de Patre semper et matre semel; de Patre sine sexu, de matre sine usu. Apud patrem quippe defuit concipientis uterus; apud matrem defuit seminantis amplexus. Augustinus. (Serm. ad pop. p. 372 c. 1. Ed. Bened. Antw. 1701.)

cite, doch in abstracto und implicite das weibliche Princip im Sohne. Der Sohn Gottes ist das milde, sanfte, verzeihende, versöhnliche Wesen, das weibliche Gemüth Gottes. Gott als Vater ist nur Zeuger, das Activum, das Princip der männlichen Spontaneität; aber der Sohn ist gezeugt, ohne selbst zu zeugen, Deus genitus, das Passivum, das leidende, empfangende Wesen: der Sohn empfängt vom Vater sein Sein. Der Sohn ist als Sohn, natürlich nicht als Gott, abhängig vom Vater, der väterlichen Autorität unterworfen. Der Sohn ist also das weibliche Abhängigkeitsgefühl in Gott; der Sohn drängt uns unwillkührlich das Bedürfniß nach einem wirklichen weiblichen Wesen auf.*)

Der Sohn — ich meine den natürlichen, menschlichen Sohn — ist an und für sich ein Mittelwesen zwischen dem männlichen Wesen des Vaters und dem weiblichen der Mutter; er ist gleichsam noch halb Mann, halb Weib, indem er noch nicht das volle, rigorose Selbstständigkeitsbewußtsein hat, welches den Mann charakterisirt und mehr zur Mutter als zum Vater sich hingezogen fühlt. Die Liebe des Sohnes zur Mutter ist die erste Liebe des männlichen Wesens zum weiblichen. Die Liebe des Mannes zum Weibe, des Jünglings zur Jungfrau empfängt ihre religiöse — ihre einzig wahre religiöse — Weihe in der Liebe des Sohnes zur Mutter. Die Mutterliebe des Sohnes ist die erste Sehnsucht, die erste Demuth des Mannes vor dem Weibe.

---

*) In der jüdischen Mystik ist Gott nach einer Partei ein männliches, der heilige Geist ein weibliches Urwesen, aus deren geschlechtlicher Vermischung der Sohn und mit ihm die Welt entstanden. Gfrörer, Jahrh. d. H. I. Abth. p. 332—34. Auch die Herrnhuter nannten den heiligen Geist die Mutter des Heilands.

Nothwendig ist daher auch mit dem Gedanken an den Sohn Gottes der Gedanke an die Mutter Gottes verbunden — dasselbe Herz, das eines Sohnes Gottes, bedarf auch einer Mutter Gottes. Wo der Sohn ist, da kann auch die Mutter nicht fehlen, dem Vater ist der Sohn eingeboren, dem Sohne aber die Mutter. Dem Vater ersetzt der Sohn das Bedürfniß der Mutter, aber nicht der Vater dem Sohne. Dem Sohne ist die Mutter unentbehrlich; das Herz des Sohnes ist das Herz der Mutter. Warum wurde denn Gott der Sohn nur im Weibe Mensch? Hätte der Allmächtige nicht auf andere Weise, nicht unmittelbar als Mensch unter den Menschen erscheinen können? Warum begab sich also der Sohn in den Schooß des Weibes? *) Warum anders, als weil der Sohn die Sehnsucht nach der Mutter ist, weil sein weibliches, liebevolles Herz nur in einem weiblichen Leibe den entsprechenden Ausdruck fand? Zwar weilt der Sohn, als natürlicher Mensch, nur neun Monden lang unter dem Obdach des weiblichen Herzens, aber unauslöschlich sind die Eindrücke, die er hier empfängt; die Mutter kommt dem Sohne nimmer aus dem Sinne und Herzen. Wenn daher die Anbetung des Sohnes Gottes kein Götzendienst, so ist auch die Anbetung der Mutter Gottes kein Götzendienst. Wenn wir daraus die Liebe Gottes zu uns erkennen sollen, daß er seinen eingebornen Sohn, d. h. das Liebste und Theuerste, was er in sich hatte, für uns zum Heile dahin gab; so können wir diese Liebe

*) „Denn es wäre Gott nicht schwer oder unmöglich gewesen, seinen Sohn ohne eine Mutter in die Welt zu bringen; er hat aber darzu das weibliche Geschlecht gebrauchen wollen." Luther. (T. II. p. 348.)

noch weit besser erkennen, wenn uns in Gott ein Mutterherz entgegenschlägt. Die höchste und tiefste Liebe ist die Mutterliebe. Der Vater tröstet sich über den Verlust des Sohnes; er hat ein stoisches Princip in sich. Die Mutter dagegen ist untröstlich — die Mutter ist die Schmerzenreiche, aber die Trostlosigkeit die Wahrheit der Liebe.

Wo der Glaube an die Mutter Gottes sinkt, da sinkt auch der Glaube an den Sohn Gottes und den Gott Vater. Der Vater ist nur da eine Wahrheit, wo die Mutter eine Wahrheit ist. Die Liebe ist an und für sich weiblichen Geschlechts und Wesens. Der Glaube an die Liebe Gottes ist der Glaube an das weibliche als ein göttliches Princip.*) Liebe ohne Natur ist ein Unding, ein Phantom. An der Liebe erkennt die heilige Nothwendigkeit und Tiefe der Natur!

Der Protestantismus hat die Mutter Gottes auf die Seite gesetzt;**) aber das zurückgesetzte Weib hat sich dafür schwer an ihm gerochen. Die Waffen, die er gegen die Mutter Gottes gebraucht, haben sich gegen ihn selbst, gegen den Sohn Gottes, gegen die gesammte Dreieinigkeit gekehrt. Wer einmal die Mutter Gottes dem Verstande aufopfert, der hat nicht mehr weit hin, auch das Mysterium des Sohnes Gottes als einen Anthropomorphismus aufzuopfern. Der Anthropomorphismus wird allerdings versteckt, wenn das weibliche

*) In der That ist auch die Frauenliebe die Basis der allgemeinen Liebe. Wer das Weib nicht liebt, liebt den Menschen nicht.

**) Im Concordienbuch Erklär. Art. 8 und in der Apol. der Augsb. Conf. heißt jedoch noch Maria die „hochgelobte Jungfrau, die wahrhaftig Gottes Mutter und gleichwohl eine Jungfrau blieben ist,“ „alles höchsten Lobes werth.“

Wesen ausgeschlossen wird, aber nur versteckt, nicht aufgehoben. Freilich hatte der Protestantismus auch kein Bedürfniß nach einem himmlischen Weibe, weil er das irdische Weib mit offnen Armen in sein Herz aufnahm. Aber eben deßwegen hätte er auch so consequent und muthig sein sollen, mit der Mutter auch den Sohn und Vater dahin zu geben. Nur wer keine irdischen Eltern hat, braucht himmlische Eltern. Der dreieinige Gott ist der Gott des Katholicismus; er hat eine innige, inbrünstige, nothwendige, wahrhaft religiöse Bedeutung nur im Gegensatze zur Negation aller substanziellen Bande, im Gegensatze zum Anachoreten-, Mönchs- und Nonnenwesen.*) Der dreieinige Gott ist ein inhaltsvoller Gott, deßwegen da ein Bedürfniß, wo von dem Inhalt des wirklichen Lebens abstrahirt wird. Je leerer das Leben, desto voller, desto concreter ist Gott. Die Entleerung der wirklichen Welt und die Erfüllung der Gottheit ist ein Act. Nur der arme Mensch hat einen reichen Gott. Gott entspringt aus dem Gefühl eines Mangels; was der Mensch vermißt — sei dieses nun ein bestimmtes, darum bewußtes oder unbewußtes Vermissen — das ist Gott. So bedarf das trostlose Gefühl der Leere und Einsamkeit einen Gott, in dem Gesellschaft, ein Verein sich innigst liebender Wesen ist.

Hierin haben wir den wahren Erklärungsgrund, warum

---

*) Sit monachus quasi Melchisedech sine patre, sine matre, sine genealogia: neque patrem sibi vocet super terram. Imo sic se existimet, quasi ipse sit solus et Deus. (Specul. Monach. Pseudobernhard.) Melchisedech ... refertur ad exemplum, ut tanquam sine patre et sine matre sacerdos esse debeat. Ambrosius (irgend wo).

die Trinität in der neuern Zeit zuerst ihre praktische und endlich auch ihre theoretische Bedeutung verlor.

VIII. Kapitel.

Das Geheimniß des Logos und göttlichen Ebenbildes.

Die wesentliche Bedeutung der Trinität für die Religion concentrirt sich jedoch immer in dem Begriffe der zweiten Person. Das warme Interesse der christlichen Menschheit an der Trinität war hauptsächlich nur das Interesse an dem Sohne Gottes.*) Der heftige Streit über das Homousios und Homoiousios war kein leerer, obwohl nur ein Buchstabe den Unterschied ausmacht. Es handelte sich hier um die Gottebenbürtigkeit, die göttliche Würde der zweiten Person, hiemit um die Ehre der christlichen Religion selbst; denn ihr wesentlicher charakteristischer Gegenstand ist eben die zweite Person; was aber der wesentliche Gegenstand einer Religion, das ist auch ihr wahrer, wesentlicher Gott. Der wahre, reale Gott einer Religion ist überhaupt erst der sogenannte Mittler, weil dieser nur der unmittelbare Gegenstand der Religion ist. Wer sich statt an Gott, an den Heiligen wendet, der wendet sich an den Heiligen nur in der Voraus-

*) Negas ergo Deum, si non omnia filio, quae Dei sunt, deferuntur. Ambrosius de fide ad Gratianum. l. III. c. 7. Aus demselben Grunde bestand auch die lateinische Kirche so fest auf dem Dogma, daß der heil. Geist nicht vom Vater allein, wie die griechische Kirche behauptete, sondern zugleich auch vom Sohne ausgehe. S. hierüber J. G. Walchii Hist. Contr. Gr. et Lat. de proc. Spir. S. Jenae 1751.

setzung, daß dieser Alles über Gott vermag, daß, was er bittet, d. h. wünscht und will, Gott gutwillig vollstreckt, daß also Gott ganz in den Händen des Heiligen ist. Die Bitte ist das Mittel, unter dem Scheine der Demuth und Unterwürfigkeit seine Herrschaft und Superiorität über ein andres Wesen auszuüben. Woran ich mich zuerst in meinem Geiste wende, das ist mir auch in Wahrheit das erste Wesen. Ich wende mich an den Heiligen, nicht weil der Heilige von Gott, sondern weil Gott von dem Heiligen abhängig ist, Gott von den Bitten, d. h. von dem Willen oder Herzen des Heiligen bestimmt und beherrscht wird. Die Unterschiede, welche die katholischen Theologen zwischen Latria, Dulia und Hyperdulia machten, sind abgeschmackte, grundlose Sophismen. Kurz der Gott hinter dem Mittler ist nur eine abstracte, müßige Vorstellung, die Vorstellung oder Idee der Gottheit im Allgemeinen; und nicht, um sich mit dieser Idee zu versöhnen, sondern um sie zu entfernen, zu negiren, weil sie kein Gegenstand für die Religion ist, tritt der Mittler dazwischen.*) Der Gott über dem Mittler ist nichts andres als der kalte Verstand über dem Herzen — ähnlich dem Fatum über den olympischen Göttern.

Den Menschen als ein gemüthliches und sinnliches Wesen beherrscht und beseligt nur das Bild. Die bildliche, die

---

*) Dieß ist besonders deutlich in der Menschwerdung ausgesprochen. Gott gibt auf, negirt seine Majestät, Macht und Unendlichkeit, um Mensch zu werden, d. h. der Mensch negirt den Gott, der nicht selbst Mensch ist, bejaht nur den Gott, welcher den Menschen bejaht. Exinanivit, sagt der h. Bernhard, majestate et potentia, non bonitate et misericordia. Das Unveräußerliche, das nicht zu Negirende ist also die göttliche Güte und Barmherzigkeit, d. i. die Selbstbejahung des menschlichen Herzens.

gemüthliche, die sinnliche Vernunft ist die Phantasie. Das zweite Wesen in Gott, in Wahrheit das erste Wesen der Religion, ist das gegenständliche Wesen der Phantasie. Die Bestimmungen der zweiten Person sind vorzüglich Bilder. Und diese Bilder kommen nicht her von dem Unvermögen des Menschen, den Gegenstand nicht anders denken zu können, als bildlich — was eine ganz falsche Interpretation ist — sondern die Sache kann deßwegen gar nicht anders denn bildlich gedacht werden, weil die Sache selbst Bild ist. Der Sohn heißt daher auch ausdrücklich das Ebenbild Gottes; sein Wesen ist, daß er Bild ist — die Phantasie Gottes, die sichtbare Herrlichkeit des unsichtbaren Gottes. Der Sohn ist das befriedigte Bedürfniß der Bilderanschauung; das vergegenständlichte Wesen der Bilderthätigkeit als einer absoluten, göttlichen Thätigkeit. Der Mensch macht sich ein Bild von Gott, d. h. er verwandelt das abstracte Vernunftwesen, das Wesen der Denkkraft in ein Sinnenobject oder Phantasiewesen.*) Er setzt aber dieses Bild in Gott selbst, weil es natürlich nicht seinem Bedürfniß entsprechen würde, wenn er dieses Bild nicht als objective Realität wüßte, wenn dieses Bild für ihn nur ein subjectives, von Gott unterschiednes, vom Menschen gemachtes wäre. In der That ist es auch kein gemachtes, kein willkührliches Bild; denn es drückt die Nothwendigkeit der Phantasie aus, die Nothwendigkeit, die Phantasie als eine göttliche Macht zu bejahen. Der Sohn ist der Abglanz der Phantasie, das Lieblingsbild

*) Es versteht sich von selbst, daß das Ebenbild Gottes auch noch eine andere Bedeutung hat, nämlich die, daß der persönliche, sichtbare Mensch Gott selbst ist. Aber hier wird nur das Bild als Bild betrachtet.

Digitized by Google

des Herzens; aber eben deßwegen, weil er nur der Phantasie Gegenstand, ist er nur das gegenständliche Wesen der Phantasie. *)

Es erhellt hieraus, wie befangen die dogmatische Speculation ist, wenn sie, völlig übersehend die innere Genesis des Sohnes Gottes als des Gottesbildes, den Sohn als ein metaphysisches Ens, als eine Gedankenwesenheit demonstrirt, da eben der Sohn ein Absprung, ein Abfall von der metaphysischen Idee der Gottheit ist — ein Abfall, den aber natürlich die Religion in Gott selbst setzt, um den Abfall zu rechtfertigen, nicht als Abfall zu empfinden. Der Sohn ist das oberste und letzte Princip des Bilderdienstes; denn er ist das Bild Gottes; das Bild tritt aber nothwendig an die Stelle der Sache. Die Verehrung des Heiligen im Bilde ist die Verehrung des Bildes als des Heiligen. Das Bild ist das Wesen der Religion, wo das Bild der wesentliche Ausdruck, das Organ der Religion ist.

Das Concilium zu Nicäa führte unter andern Gründen für den religiösen Gebrauch der Bilder als Autorität auch den Gregor von Nyssa an, welcher sagt, daß er ein Bild, welches Isaaks Opferung darstellte, nie habe ansehen können, ohne darüber bis zu Thränen gerührt zu werden, weil es ihm so lebendig diese heilige Geschichte vergegenwärtigt habe. Aber die Wirkung des abgebildeten Gegenstandes ist nicht die Wirkung des Gegenstandes als solchen, sondern die Wirkung des Bildes. Der heilige Gegenstand ist nur der Heiligenschein, in welchen das Bild seine geheimnißvolle

*) Man denke nur z. B. an die Verklärung, an die Auferstehung, an die Himmelfahrt Christi.

Macht verhüllt. Der religiöse Gegenstand ist nur ein Vorwand der Kunst oder der Phantasie, um ihre Herrschaft über den Menschen ungehindert ausüben zu können. Für das religiöse Bewußtsein knüpft sich freilich und zwar nothwendig die Heiligkeit des Bildes nur an die Heiligkeit des Gegenstandes; aber das religiöse Bewußtsein ist nicht der Maaßstab der Wahrheit. So sehr übrigens auch die Kirche zwischen dem Bilde und dem Gegenstand des Bildes unterschieden, geläugnet hat, daß dem Bilde die Verehrung gelte, so hat sie doch zugleich wieder nolens volens die Wahrheit wenigstens indirect eingestanden und die Heiligkeit des Bildes selbst ausgesprochen. *)

Aber das letzte, höchste Princip der Bilderverehrung ist die Verehrung des Gottesbildes in Gott. Der „Abglanz Gottes" ist der entzückende Glanz der Phantasie, der in den sichtbaren Bildern nur zur äußern Erscheinung gekommen. Wie innerlich, so war auch äußerlich das Bild des Gottesbildes das Bild der Bilder. Die Bilder der Heiligen sind nur optische Vervielfältigungen des einen und selben Bildes. Die speculative Deduction des Gottesbildes ist daher nichts als eine unbewußte Deduction und Begründung des Bilderdienstes; denn die Sanction des Princips ist nothwendig auch die Sanction seiner nothwendigen Consequenzen; aber die Sanction des Urbildes ist die Sanction des Abbildes. Wenn Gott ein Bild von sich hat, warum soll ich kein Bild

*) Sacram imaginem Domini nostri Jesu Christi et omnium salvatoris aequo honore cum libro sanctorum evangeliorum adorari decernimus ... Dignum est enim ut ... propter honorem qui ad principia refertur, etiam derivative imagines honorentur et adorentur. Gener. Const. Conc. VIII. Act. 10. can. 3.

von Gott haben? Wenn Gott sein Ebenbild wie sich selbst liebt, warum soll nicht auch ich das Bild Gottes wie Gott selbst lieben? Wenn das Bild Gottes Gott selbst ist, warum soll das Bild des Heiligen nicht der Heilige selbst sein? Wenn es keine Superstition, daß das Bild, welches sich Gott von sich macht, kein Bild, keine Vorstellung, sondern Substanz, Person ist, warum soll es denn Superstition sein, daß das Bild des Heiligen die empfindende Substanz des Heiligen selbst ist? Das Bild Gottes thränt und blutet; warum soll denn das Bild des Heiligen nicht auch thränen und bluten? Soll der Unterschied daher kommen, daß das Heiligenbild ein Product der Hände? Ei; die Hände haben dieses Bild nicht gemacht, sondern der Geist, der diese Hände beseelte, die Phantasie, und wenn Gott sich ein Bild von sich macht, so ist dieses Bild auch nur ein Product der Einbildungskraft. Oder soll der Unterschied daher kommen, daß das Gottesbild ein von Gott selbst producirtes, das Heiligenbild aber ein von einem andern Wesen gemachtes ist? Ei; das Heiligenbild ist auch eine Selbstbethätigung des Heiligen; denn der Heilige erscheint dem Künstler; der Künstler stellt ihn nur dar, wie er sich selbst ihm darstellt.

Eine andere mit dem Wesen des Bildes zusammenhängende Bestimmung der zweiten Person ist, daß sie das Wort Gottes ist.*)

---

*) Ueber die Bedeutung des Wortes Logos im N. T. ist viel geschrieben worden. Wir halten uns hier an das Wort Gottes als die im Christenthum geheiligte Bedeutung. Ueber den Logos bei Philo s. Gfrörer. Philo setzt statt Logos auch ῥῆμα θεοῦ. S. auch Tertullian. adv. Praxeam c. 5, wo er zeigt, daß es auf Eins hinauskommt, ob man Logos mit Sermo oder Ratio übersetzt. Daß übrigens das Wort der richtige Sinn

Das Wort ist ein abstractes Bild, die imaginäre Sache, oder inwiefern jede Sache immer zuletzt auch ein Object der Denkkraft ist, der eingebildete Gedanke, daher die Menschen, wenn sie das Wort, den Namen einer Sache kennen, sich einbilden, auch die Sache selbst zu kennen. Das Wort ist eine Sache der Einbildungskraft. Schlafende, die lebhaft träumen, Kranke, die phantasiren, sprechen. Was die Phantasie erregt, macht redselig, was begeistert, beredt. Sprachfähigkeit ist ein poetisches Talent. Die Thiere sprechen nicht, weil es ihnen an Poesie fehlt. Der Gedanke äußert sich nur bildlich; die Aeußerungskraft des Gedankens ist die Einbildungskraft; die sich äußernde Einbildungskraft aber die Sprache. Wer spricht, bannt, fascinirt den, zu dem er spricht; aber die Macht des Worts ist die Macht der Einbildungskraft. Ein Wesen, ein geheimnißvolles, magisch wirkendes Wesen war darum den alten Völkern, als Kindern der Einbildungskraft, das Wort. Selbst die Christen noch und nicht nur die gemeinen, sondern auch die gelehrten, die Kirchenväter, knüpften an den bloßen Namen: Christus geheimnißvolle Heilkräfte *). Und noch heute glaubt das gemeine Volk, daß man durch bloße Worte den Menschen bezaubern könne. Woher dieser Glaube an eingebildete Kräfte des Wortes? nur daher, weil das Wort selbst nur ein Wesen

---

des Logos ist, geht schon daraus hervor, daß die Schöpfung im A. T. von einem ausdrücklichen Befehl abhängig gemacht wird und daß man von jeher in diesem schöpferischen Worte den Logos erblickt hat. Freilich hat der Logos auch den Sinn von Virtus, Spiritus, Kraft, Verstand u. s. w., denn was ist das Wort ohne Sinn, ohne Verstand, d. i. ohne Kraft?

*) Tanta certe vis nomini Jesu inest contra daemones, ut nonnunquam etiam a malis nominatum sit efficax. Origines adv. Celsum. l. I. S. auch l. III.

der Einbildungskraft ist, aber eben deßwegen narkotische Wirkungen auf den Menschen äußert, ihn unter die Herrschaft der Phantasie gefangen nimmt. Worte besitzen Revolutionskräfte, Worte beherrschen die Menschheit. Heilig ist die Sage; aber verrufen die Sache der Vernunft und Wahrheit.

Die Bejahung oder Vergegenständlichung des Wesens der Phantasie ist daher zugleich verbunden mit der Bejahung oder Vergegenständlichung des Wesens der Sprache, des Wortes. Der Mensch hat nicht nur einen Trieb, eine Nothwendigkeit, zu denken, zu sinnen, zu phantasiren; er hat auch den Trieb zu sprechen, seine Gedanken zu äußern, mitzutheilen. Göttlich ist dieser Trieb, göttlich die Macht des Wortes. Das Wort ist der bildliche, der offenbare, der ausstrahlende, der glänzende, der erleuchtende Gedanke. Das Wort ist das Licht der Welt. Das Wort leitet in alle Wahrheit, erschließt alle Geheimnisse, veranschaulicht das Unsichtbare, vergegenwärtigt das Vergangne und Entfernte, verendlicht das Unendliche, verewigt das Zeitliche. Die Menschen vergehen, das Wort besteht; das Wort ist Leben und Wahrheit. Dem Wort ist alle Macht übergeben: das Wort macht Blinde sehend, Lahme gehend, Kranke gesund, Todte lebendig — das Wort wirkt Wunder und zwar die allein vernünftigen Wunder. Das Wort ist das Evangelium, der Paraklet der Menschheit. Denke Dich, um Dich von der göttlichen Wesenheit der Sprache zu überzeugen, einsam und verlassen, aber der Sprache kundig und Du hörtest zum ersten Male das Wort eines Menschen: würde Dir nicht dieses Wort als ein Engel erscheinen, nicht als die Stimme Gottes selbst, als die himmlischste Musik erklingen? Das Wort ist in der That nicht ärmer, nicht seelenloser, als der musikalische Ton, obwohl der Ton unendlich mehr

zu sagen scheint, als das Wort, und deßwegen, weil ihn dieser Schein, diese Illusion umgibt, tiefer und reicher, als das Wort erscheint.

Das Wort hat erlösende, versöhnende, beglückende, befreiende Kraft. Die Sünden, die wir bekennen, sind uns vergeben kraft der göttlichen Macht des Wortes. Versöhnt scheidet der Sterbende, der noch die längst verschwiegene Sünde bekannt. Die Vergebung der Sünde liegt im Eingeständniß der Sünde. Die Schmerzen, die wir dem Freunde offenbaren, sind schon halb geheilt. Worüber wir sprechen, darüber mildern sich unsre Leidenschaften; es wird helle in uns; der Gegenstand des Zornes, des Aergers, des Kummers erscheint uns in einem Lichte, in welchem wir die Unwürdigkeit der Leidenschaft erkennen. Worüber wir im Dunkel und Zweifel sind, wir dürfen nur darüber sprechen — oft in dem Augenblick schon, wo wir den Mund aufthun, um den Freund zu fragen, schwinden die Zweifel und Dunkelheiten. Das Wort macht den Menschen frei. Wer sich nicht äußern kann, ist ein Sklav. Sprachlos ist darum die übermäßige Leidenschaft, die übermäßige Freude, der übermäßige Schmerz. Sprechen ist ein Freiheitsact; das Wort ist selbst Freiheit. Mit Recht gilt deßwegen die Sprachbildung für die Wurzel der Bildung; wo das Wort cultivirt wird, da wird die Menschheit cultivirt. Die Barbarei des Mittelalters schwand mit der Bildung der Sprache.

Wie wir nichts Andres als göttliches Wesen ahnden, vorstellen, denken können, denn das Vernünftige, welches wir denken, denn das Gute, welches wir lieben, das Schöne, welches wir empfinden; so kennen wir auch keine höhere geistige wirkende Macht und Kraftäußerung, als die Macht des Wor-

tes*). Gott ist der Inbegriff aller Realität. Alles, was der Mensch als Realität empfindet oder erkennt, muß er in oder als Gott setzen. Die Religion muß sich daher auch der Macht des Wortes als einer göttlichen Macht bewußt werden. Das Wort Gottes ist die Göttlichkeit des Wortes, wie sie innerhalb der Religion dem Menschen Gegenstand wird — das wahre Wesen des menschlichen Wortes. Das Wort Gottes soll sich dadurch vom menschlichen unterscheiden, daß es kein vorübergehender Hauch, sondern mitgetheiltes Wesen selber ist. Aber enthält denn nicht auch das Wort des Menschen das Wesen des Menschen, sein mitgetheiltes Selbst, wenn es wenigstens ein wahres Wort? Die Religion nimmt also den Schein des menschlichen Wortes für sein Wesen; nothwendig stellt sie daher das wahre Wesen desselben als ein besondres, vom menschlichen Wort unterschiednes Wesen vor.

IX. Kapitel.

Das Geheimniß des kosmogonischen Princips in Gott.

Die zweite Person ist als der sich offenbarende, äußernde, sich aussprechende Gott (Deus se dicit) das weltschöpferische Princip in Gott. Das heißt aber nichts Andres als: die zweite Person ist das Mittelwesen zwischen dem un-

*) „So offenbaret sich uns Gott, daß er sey der Sprecher, so bey sich hat ein ewiges ungeschaffnes Wort, dadurch er die Welt und alles geschaffen hat, mit einem leichten Werke, nemlich allein mit Sprechen, daß also Gott das geschaffene nicht schwerer ankommt, als uns das Nennen." Luther. (T. I. p. 302.)

sinnlichen Wesen Gottes und dem sinnlichen Wesen der Welt, das göttliche Princip des Endlichen, des von Gott Unterschiedenen. Die zweite Person hat als gezeugt, als nicht a se, von sich seiend, die allgemeine Grundbestimmung des Endlichen in sich*). Aber zugleich ist sie noch nicht ein wirkliches endliches Wesen, außer Gott gesetzt; sie ist vielmehr noch identisch mit Gott — so identisch, als es mit dem Vater der Sohn ist, der zwar eine andre Person, aber doch gleiches Wesen mit dem Vater hat. Die zweite Person repräsentirt uns daher nicht den reinen Begriff der Gottheit, aber auch nicht den reinen Begriff der Menschheit oder Wirklichkeit überhaupt — sie ist ein Mittelwesen zwischen beiden Gegensätzen. Der Gegensatz von dem unsinnlichen oder unsichtbaren göttlichen Wesen und dem sinnlichen oder sichtbaren Wesen der Welt ist aber nichts andres als der Gegensatz zwischen dem Wesen der Abstraction und dem Wesen der sinnlichen Anschauung, das die Abstraction mit der sinnlichen Anschauung Verknüpfende aber die Phantasie oder Einbildungskraft: folglich ist der Uebergang von Gott zur Welt vermittelst der zweiten Person nur der vergegenständlichte Uebergang von der Abstractionskraft vermittelst der Phantasie zur Sinnlichkeit. Die Phantasie ist es allein, durch die der Mensch den Gegensatz zwischen Gott und Welt aufhebt, vermittelt. Alle religiösen Kosmogonien sind

*) Hylarius .... Si quis innascibilem et sine initio dicat filium, quasi duo sine principio et duo innascibilia, et duo innata dicens, duos faciat Deos, anathema sit. Caput enim quod est principium omnium, filius. Caput autem quod est principium Christi, deus .... Filium innascibilem confiteri impiissimum est. Petrus Lomb. Sent. l. I. dist. 31. c. 4.

Digitized by Google

Phantasien — jedes Mittelwesen zwischen Gott und Welt, es werde nun bestimmt, wie es wolle, ein Phantasiewesen. Die psychologische Wahrheit und Nothwendigkeit, die allen diesen Theo- und Kosmogonien zu Grunde liegt, ist die Wahrheit und Nothwendigkeit der Einbildungskraft als des Terminus medius zwischen dem Abstracten und Concreten. Und die Philosophie, die ihrer selbstbewußte Philosophie hat daher, in Beziehung auf diese Materie, wenn sie dieselbe zu einem Gegenstande ihrer Untersuchung macht, nur die allgemeine Aufgabe, das Verhältniß der Einbildungskraft zur Vernunft, die Genesis des Bildes, wodurch ein Object des Gedankens zu einem Object des Sinnes, des Gefühls wird, zu begreifen.

Das Wesen der Einbildungskraft ist jedoch die volle erschöpfende Wahrheit des kosmogonischen Wesens nur da, wo der Gegensatz von Gott und Welt nichts ausdrückt als den unbestimmten Gegensatz von dem unsinnlichen, unsichtbaren, unfaßlichen Wesen, Gott, und dem sichtbaren, handgreiflichen Wesen der Welt. Wird dagegen das kosmogonische Wesen abstracter erfaßt und ausgedrückt, so, wie es von der religiösen Speculation geschieht, so haben wir auch eine abstractere psychologische Wahrheit als seine Grundlage zu erkennen.

Die Welt ist nicht Gott, sie ist das Andere, der Gegensatz Gottes, oder wenigstens — wenn dieser Ausdruck zu stark sein sollte, weil er das Kind beim rechten Namen nennt — das von Gott Unterschiedene. Aber das von Gott Unterschiedene kann nicht unmittelbar aus Gott kommen, sondern nur aus einem Unterschied von Gott in Gott. Die andere Person ist der sich in sich von sich unterscheidende, sich selbst sich gegenüber und entgegen setzende, darum sich Gegenstand

Digitized by Google

seiende, bewußte Gott. Die Selbstunterscheidung Gottes von sich ist der Grund des von ihm Unterschiedenen — das Selbstbewußtsein also der Ursprung der Welt. Gott denkt die Welt erst dadurch, daß er sich gedacht — sich Denken ist sich Zeugen, die Welt denken die Welt schaffen. Die Zeugung geht der Schöpfung vor. Die productive Idee der Welt, eines anderen Wesens, das nicht Gott ist, wird vermittelt durch die productive Idee eines anderen Wesens, das Gott gleich ist.

Dieser kosmogonische Proceß ist nun aber nichts andres als die mystische Periphrase eines psycho-logischen Processes, nichts andres als die Vergegenständlichung der Einheit des Bewußtseins und Selbstbewußtseins. Gott denkt sich — so ist er selbstbewußt — Gott ist das Selbstbewußtsein als Object, als Wesen gesetzt; aber indem er sich weiß, sich denkt, so denkt er auch damit zugleich ein Andres, als Er selbst ist; denn Sich wissen ist Sich unterscheiden von Anderem, sei dieses nun ein mögliches, nur vorgestelltes, oder ein wirkliches. So ist also zugleich die Welt — wenigstens die Möglichkeit, die Idee der Welt — gesetzt mit dem Bewußtsein oder vielmehr vermittelt durch dasselbe. Der Sohn, der von sich gedachte, der gegenständliche, der urabbildliche, der andere Gott ist das Princip der Weltschöpfung. Die Wahrheit, die zu Grunde liegt, ist das Wesen des Menschen: die Identität seines Selbstbewußtseins mit dem Bewußtsein von einem Andern, welches mit ihm identisch, und von einem Andern, welches nicht mit ihm identisch ist. Und das zweite, das wesensgleiche Andre ist nothwendig das Mittelglied, der Terminus medius zwischen dem Ersten und Dritten. Der Gedanke eines Andern überhaupt, eines wesentlich Andern ent-

Digitized by Google

steht mir erst durch den Gedanken eines im Wesen mir gleichen Andern.

Das Bewußtsein der Welt ist das Bewußtsein meiner Beschränktheit — wüßte ich nichts von einer Welt, so wüßte ich nichts von Schranken — aber das Bewußtsein meiner Beschränktheit steht im Widerspruch mit dem Triebe meiner Selbstheit nach Unbeschränktheit. Ich kann also von der Selbstheit, sie absolut gedacht — Gott ist das absolute Selbst — nicht unmittelbar zu ihrem Gegentheil übergehen; ich muß diesen Widerspruch einleiten, vorbereiten, mäßigen durch das Bewußtsein eines Wesens, welches zwar auch ein anderes ist und in sofern mir die Anschauung meiner Beschränktheit gibt, aber so, daß es zugleich mein Wesen bejaht, mein Wesen mir vergegenständlicht. Das Bewußtsein der Welt ist ein demüthigendes Bewußtsein — die Schöpfung war ein „Act der Demuth" — aber der erste Stein des Anstoßes, an dem sich der Stolz der Ichheit bricht, ist das Du, der Alter Ego. Erst stählt das Ich seinen Blick in dem Auge eines Du, ehe es die Anschauung eines Wesens erträgt, welches ihm nicht sein eignes Bild zurückstrahlt. Der andere Mensch ist das Band zwischen mir und der Welt. Ich bin und fühle mich abhängig von der Welt, weil ich zuerst von andern Menschen mich abhängig fühle. Bedürfte ich nicht des Menschen, so bedürfte ich auch nicht der Welt. Ich versöhne, ich befreunde mich mit der Welt nur durch den andern Menschen. Ohne den Andern wäre die Welt für mich nicht nur todt und leer, sondern auch sinn- und verstandlos. Nur an dem Andern wird der Mensch sich klar und selbstbewußt; aber erst, wenn ich mir selbst klar, wird mir die Welt klar. Ein absolut für sich allein existirender Mensch würde sich selbstlos und unterschiedslos in dem Ocean der Na-

Digitized by Google

tur verlieren; er würde weder sich als Menschen, noch die Natur als Natur erfassen. Der erste Gegenstand des Menschen ist der Mensch. Der Sinn für die Natur, der uns erst das Bewußtsein der Welt als Welt erschließt, ist ein späteres Erzeugniß; denn er entsteht erst durch den Act der Absonderung des Menschen von sich. Den Naturphilosophen Griechenlands gehen die sogenannten sieben Weisen voran, deren Weisheit sich unmittelbar nur auf das menschliche Leben bezog.

Das Bewußtsein der Welt ist also für das Ich vermittelt durch das Bewußtsein des Du. So ist der Mensch der Gott des Menschen. Daß er ist, verdankt er der Natur, daß er Mensch ist, dem Menschen. Wie er nichts physisch vermag ohne den andern Menschen, so auch nichts geistig. Vier Hände vermögen mehr als zwei; aber auch vier Augen sehen mehr als zwei. Und diese vereinte Kraft unterscheidet sich nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ von der vereinzelten. Einzeln ist die menschliche Kraft eine beschränkte, vereinigt eine unendliche Kraft. Beschränkt ist das Wissen des Einzelnen, aber unbeschränkt die Vernunft, unbeschränkt die Wissenschaft, denn sie ist ein gemeinschaftlicher Act der Menschheit, und zwar nicht nur deßwegen, weil unzählig Viele an dem Bau der Wissenschaft mit arbeiten, sondern auch in dem innerlichen Sinne, daß das wissenschaftliche Genie einer bestimmten Zeit die Gedankenkräfte der vorangegangenen Genies in sich vereinigt, wenn auch selbst wieder auf eine bestimmte, individuelle Weise, seine Kraft also keine vereinzelte Kraft ist. Witz, Scharfsinn, Phantasie, Gefühl, als unterschieden von der Empfindung, Vernunft als subjectives Vermögen, alle diese sogenannten Seelenkräfte sind Kräfte der Menschheit, nicht des Menschen als eines Einzelwesens, sind Culturproducte,

Digitized by Google

Producte der menschlichen Gesellschaft. Nur wo sich der Mensch am Menschen stößt und reibt, entzündet sich Witz und Scharfsinn — mehr Witz ist daher in der Stadt als auf dem Lande, mehr in großen, als kleinen Städten — nur wo sich der Mensch am Menschen sonnt und wärmt, entsteht Gefühl und Phantasie — die Liebe, ein gemeinschaftlicher Act, ohne Erwiederung darum der größte Schmerz, ist der Urquell der Poesie — und nur wo der Mensch mit dem Menschen spricht, nur in der Rede, einem gemeinsamen Acte, entsteht die Vernunft. Fragen und Antworten sind die ersten Denkacte. Zum Denken gehören ursprünglich Zwei. Erst auf dem Standpunkt einer höhern Cultur verdoppelt sich der Mensch, so daß er jetzt in und für sich selbst die Rolle des Andern spielen kann. Denken und Sprechen ist darum bei allen alten und sinnlichen Völkern identisch; sie denken nur im Sprechen, ihr Denken ist nur Conversation. Gemeine Leute, d. h. nicht abstract gebildete Leute verstehen noch heute Geschriebenes nicht, wenn sie nicht laut lesen, nicht aussprechen, was sie lesen. Wie richtig ist es in dieser Beziehung, wenn Hobbes den Verstand des Menschen aus den Ohren ableitet!

Auf abstracte logische Kategorien reducirt, drückt das kosmogenetische Princip in Gott nichts weiter aus, als den tautologischen Satz: das Verschiedene kann nur aus einem Princip der Verschiedenheit, nicht aus einem einfachen Wesen kommen. So sehr die christlichen Philosophen und Theologen der Schöpfung aus Nichts das Wort geredet, so haben sie doch wieder den alten Grundsatz: aus Nichts wird Nichts, weil er ein Gesetz des Denkens ausspricht, nicht ganz umgehen können. Sie haben zwar keine wirkliche Materie als Princip der unterschiednen materiellen Dinge gesetzt, aber sie haben doch

Digitized by Google

den göttlichen Verstand — der Sohn aber ist die Weisheit, die Wissenschaft, der Verstand des Vaters — als den Inbegriff aller Dinge, als die geistige Materie zum Princip der wirklichen Materie gemacht. Der Unterschied zwischen der heidnischen Ewigkeit der Materie und der christlichen Schöpfung in dieser Beziehung ist nur, daß die Heiden der Welt eine reale, objective, die Christen eine nicht sinnliche Ewigkeit vindicirten. Die Dinge waren, ehe sie existirten, aber nicht als Object des Sinnes, sondern des subjectiven Verstandes. Die Christen, deren Princip das Princip der absoluten Subjectivität, denken Alles nur durch dieses Princip vermittelt. Die durch ihr subjectives Denken gesetzte, die vorgestellte, subjective Materie ist ihnen daher auch die erste Materie — weit vorzüglicher, als die wirkliche objective Materie. Aber dessen ungeachtet ist dieser Unterschied nur ein Unterschied in der Weise der Existenz. Die Welt ist ewig in Gott. Oder ist sie etwa in ihm entstanden, wie ein plötzlicher Einfall, eine Laune? Allerdings kann sich auch dieß der Mensch vorstellen, aber dann vergöttlicht der Mensch nur seinen eignen Unsinn. Bin ich dagegen bei Vernunft, so kann ich die Welt nur ableiten aus ihrem Wesen, ihrer Idee, d. h. eine Art ihrer Existenz aus einer andern Art — mit andern Worten: ich kann die Welt immer nur aus sich selbst ableiten. Die Welt hat ihren Grund in sich selbst, wie Alles in der Welt, was auf den Namen einer Gattungswesenheit Anspruch hat. Die differentia specifica, das eigenthümliche Wesen, das, wodurch ein bestimmtes Wesen ist, was es ist, dieß ist immer ein im gemeinen Sinne Unerklärliches, Unableitbares, ist durch sich, hat seinen Grund in sich.

Der Unterschied zwischen der Welt und Gott, als Schöpfer der Welt, ist daher nur ein formeller. Das Wesen Gottes — denn der göttliche Verstand, der Inbegriff aller Dinge, ist das göttliche Wesen selbst, daher Gott, indem er sich denkt, sich weiß, zugleich die Welt, Alles denkt und weiß — das Wesen Gottes ist nichts andres, als das abstracte, abgezogne, gedachte Wesen der Welt; das Wesen der Welt nichts andres, als das wirkliche, concrete, sinnlich angeschaute Wesen Gottes — die Schöpfung daher auch nichts weiter als ein formeller Act, denn was vor der Schöpfung Object des Gedankens, des Verstandes, Das wird durch die Schöpfung nur als ein Object des Sinns gesetzt, seinem Inhalt nach aber ist es dasselbe, ob es gleich absolut unerklärlich bleibt, wie aus einem Gedankending ein wirkliches, materielles Ding entspringen soll.*)

So ist es nun auch mit der Vielfachheit und Verschiedenheit, wenn wir die Welt auf diese abstracte Kategorie im Gegensatz zur Einfachheit und Identität des göttlichen Wesens reduciren. Die wirkliche Verschiedenheit kann nur abgeleitet werden aus einem in sich selbst verschiedenen Wesen. Aber ich setze die Verschiedenheit nur in das ursprüngliche Wesen, weil mir schon ursprünglich die Verschiedenheit eine positive Realität ist. Wo und wenn die Verschiedenheit an sich selbst Nichts ist, da wird auch im Princip keine Verschiedenheit gedacht. Ich setze die Verschiedenheit als eine wesentliche Kategorie, als eine Wahrheit, wo ich sie aus dem ursprünglichen Wesen ableite, und umgekehrt: beides ist identisch. Der ver-

*) Es ist daher eine bloße Selbsttäuschung, wenn man glaubt, durch die Annahme eines Schöpfers sich das Dasein der Welt zu erklären.

nünftige Ausdruck ist: die Verschiedenheit liegt eben so nothwendig in der Vernunft, als die Identität.

Da nun aber eben die Verschiedenheit eine positive Vernunftbestimmung ist, so kann ich die Verschiedenheit nicht ableiten, ohne schon die Verschiedenheit vorauszusetzen; ich kann sie nicht erklären außer durch sich selbst, weil sie eine ursprüngliche, durch sich selbst einleuchtende, durch sich selbst sich bewährende Realität ist. Wodurch entsteht die Welt, das von Gott Unterschiedene? durch den Unterschied Gottes von sich in Gott selbst. Gott denkt sich, er ist sich Gegenstand, er unterscheidet sich von sich — also entsteht dieser Unterschied, die Welt, nur von einem Unterschied anderer Art, der äußere von einem innerlichen, der seiende von einem thätigen, einem Unterscheidungsacte, also begründe ich den Unterschied nur durch sich selbst, d. h. er ist ein ursprünglicher Begriff, ein Non plus ultra meines Denkens, ein Gesetz, eine Nothwendigkeit, eine Wahrheit. Der letzte Unterschied, den ich denken kann, ist der Unterschied eines Wesens von und in sich selbst. Der Unterschied eines Wesens von einem andern versteht sich von selbst, ist schon durch ihr Dasein gesetzt, eine sinnfällige Wahrheit: es sind zwei. Für das Denken begründe ich aber erst den Unterschied, wenn ich ihn in ein und dasselbe Wesen aufnehme, wenn ich ihn mit dem Gesetze der Identität verbinde. Hierin liegt die letzte Wahrheit des Unterschieds. Das kosmogenetische Princip in Gott, auf seine letzten Elemente reducirt, ist nichts andres, als der nach seinen einfachsten Momenten vergegenständlichte Denkact. Wenn ich den Unterschied aus Gott entferne, so gibt er mir keinen Stoff zum Denken; er hört auf ein Denkobject zu sein; denn der Unterschied ist ein wesentliches Denkprincip. Und wenn ich

daher Unterschied in Gott setze, was begründe, was vergegenständliche ich anders, als die Wahrheit und Nothwendigkeit dieses Denkprincipes?

X. Kapitel.

Das Geheimniß des Mysticismus' oder der Natur in Gott.

Einen interessanten Stoff zur Kritik der kosmo- und theogonischen Phantasien liefert die von Schelling aufgefrischte, aus Jacob Böhme geschöpfte Lehre von der ewigen Natur in Gott.

Gott ist reiner Geist, lichtvolles Selbstbewußtsein, sittliche Persönlichkeit; die Natur dagegen ist, wenigstens stellenweise, verworren, finster, wüste, unsittlich oder doch nicht sittlich. Es widerspricht sich aber, daß das Unreine aus dem Reinen, die Finsterniß aus dem Lichte komme. Wie können wir also aus Gott diese offenbaren Instanzen gegen eine göttliche Abkunft ableiten? Nur dadurch, daß wir dieses Unreine, dieses Dunkle in Gott setzen, in Gott selbst ein Princip des Lichtes und der Finsterniß unterscheiden. Mit andern Worten: nur dadurch können wir den Ursprung des Finstern erklären, daß wir überhaupt die Vorstellung eines Ursprungs aufgeben, die Finsterniß als seiend von Anbeginn an voraussetzen*).

---

*) Es liegt außer unserm Zwecke, diese craß mystische Ansicht zu kritisiren. Es werde hier nur bemerkt, daß die Finsterniß nur dann erklärt wird, wenn sie aus dem Lichte abgeleitet wird, daß aber nur dann die Ableitung des Dunkeln in der Natur aus dem Lichte als eine Unmöglichkeit

Das Finstere in der Natur ist aber das Irrationelle, Materielle, die eigentliche Natur im Unterschiede von der Intelligenz. Der einfache Sinn dieser Lehre ist daher: die Natur, die Materie kann nicht aus der Intelligenz erklärt und abgeleitet werden; sie ist vielmehr der **Grund** der Intelligenz, der Grund der Persönlichkeit, ohne selbst einen Grund zu haben; der Geist ohne Natur ist ein unreelles Abstractum; das Bewußtsein entwickelt sich nur aus der Natur. Aber diese materialistische Lehre wird dadurch in ein mystisches, aber gemüthliches Dunkel gehüllt, daß sie nicht allgemein, nicht mit den klaren, schlichten Worten der Vernunft ausgesprochen, sondern vielmehr mit dem heiligen Empfindungsworte Gottes betont wird. Wenn das Licht in Gott aus der Finsterniß in Gott entspringt, so entspringt es nur, weil es in dem Begriffe des Lichts überhaupt liegt, daß es Dunkles erhellt, also das Dunkle voraussetzt, aber nicht macht. Wenn Du also einmal Gott einem allgemeinen Gesetze unterwirfst, — was denn nicht anders als nothwendig ist, wofern Du nicht Gott zum Tummelplatz der sinnlosesten Einfälle machen willst — wenn also eben so gut in Gott, als an und für sich, als überhaupt, das Selbstbewußtsein durch ein natürliches Princip bedingt ist, warum abstrahirst Du nicht von Gott? Was einmal Gesetz des Bewußtseins an sich, ist Gesetz für das Bewußtsein jedes persönlichen Wesens, es sei Mensch, Engel, Dämon, Gott oder was Du nur immer Dir sonst noch als Wesen einbilden magst. Worauf reduciren sich denn, bei Lichte besehen, die beiden Principien in Gott? Das eine auf die Natur, wenigstens die Na-

---

erscheint, wenn man so blind ist, daß man nicht auch in der Finsterniß noch Licht erblickt, nicht bemerkt, daß das Dunkel der Natur kein absolutes, sondern gemäßigtes, durch das Licht temperirtes Dunkel ist.

Digitized by Google

tur, wie sie in Deiner Vorstellung existirt, abstrahirt von ihrer Wirklichkeit, das andere auf Geist, Bewußtsein, Persönlichkeit. Nach seiner einen Hälfte, nach seiner Rück- und Kehrseite nennst Du Gott nicht Gott, sondern nur von seiner Vorderseite, sein Gesicht, wornach er Dir Geist, Bewußtsein zeigt: also ist sein specifisches Wesen, Das, wodurch er Gott ist, Geist, Intelligenz, Bewußtsein. Warum machst Du denn aber, was das eigentliche Subject in Gott als Gott, d. i. als Geist ist, zu einem bloßen Prädicat, als wäre Gott als Gott auch ohne Geist, ohne Bewußtsein Gott? Warum anders, als weil Du denkst als Sklave der mystisch religiösen Imagination, weil das primäre Princip in Dir die Imagination, das secundäre, formelle nur, das Denken ist, weil es Dir nur wohl und heimlich ist im trügerischen Zwielicht des Mysticismus?

Mysticismus ist Deuteroskopie. Der Mystiker speculirt über das Wesen der Natur oder des Menschen, aber in und mit der Einbildung, daß er über ein anderes, von beiden unterschiedenes, persönliches Wesen speculirt. Der Mystiker hat dieselben Gegenstände, wie der einfache, selbstbewußte Denker; aber der wirkliche Gegenstand ist dem Mystiker nur Object, nicht als er selbst, sondern als ein eingebildeter, und daher der eingebildete Gegenstand ihm der wirkliche Gegenstand. So ist hier, in der mystischen Lehre von den zwei Principien in Gott, der wirkliche Gegenstand die Pathologie, der eingebildete die Theologie; d. h. die Pathologie wird zur Theologie gemacht. Dagegen ließe sich nun eigentlich nichts sagen, wenn mit Bewußtsein die wirkliche Pathologie als Theologie erkannt und ausgesprochen würde; unsre Aufgabe ist es ja eben, zu zeigen, daß die Theologie nichts ist als eine sich selbst verborgene, als die esoterische Pa-

tho-, Anthropo- und Psychologie, und daß daher die wirkliche Anthropologie, die wirkliche Pathologie, die wirkliche Psychologie weit mehr Anspruch auf den Namen: Theologie haben, als die Theologie selbst, weil diese doch nichts weiter ist, als eine imaginäre Psychologie und Anthropologie. Aber es **soll** der Inhalt dieser Lehre oder Anschauung — und darum ist sie eben Mystik und Phantastik — nicht Pathologie, sondern Theologie, Theologie im alten oder gewöhnlichen Sinne des Wortes sein; es soll hier das Leben eines andern von uns unterschiednen Wesens aufgeschlossen werden, und es wird doch nur unser eignes Wesen aufgeschlossen, aber zugleich wieder verschlossen, weil es das Wesen eines andern Wesens sein soll. Bei Gott, nicht bei uns menschlichen Individuen — das wäre eine viel zu triviale Wahrheit — soll sich die Vernunft erst nach der Leidenschaft der Natur einstellen, nicht wir, sondern Gott soll sich aus dem Dunkel verworrner Gefühle und Triebe zur Klarheit der Erkenntniß emporringen, nicht in unsrer subjectiven beschränkten Vorstellungsweise, sondern in Gott selbst soll der Nervenschrecken der Nacht eher sein, als das freudige Bewußtsein des Lichtes; kurz, es soll hier nicht eine menschliche Krankheitsgeschichte, sondern die Entwicklungs- d. i. **Krankheitsgeschichte Gottes** — **Entwicklungen sind Krankheiten** — dargestellt werden. Leider! gehört aber das Sollen der Einbildung, die Wahrheit, die Objectivität nur dem pathologischen Element an.

Wenn daher der kosmogenetische Unterscheidungsproceß in Gott uns das Licht der **Unterscheidungskraft** als eine **göttliche Wesenheit** zur Anschauung bringt; so repräsentirt uns dagegen die Nacht oder Natur in Gott die Leibnitz'schen **Pensées confuses** als **göttliche Kräfte** oder Poten-

Digitized by Google

zen. Aber die Pensées confuses, die verwornen, dunkeln Vorstellungen und Gedanken, richtiger Bilder repräsentiren das Fleisch, die Materie; eine reine, von der Materie abgesonderte Intelligenz hat nur lichte, freie Gedanken, keine dunkeln, d. i. fleischlichen Vorstellungen, keine materielle, die Phantasie erregende, das Blut in Aufruhr bringende Bilder. Die Nacht in Gott sagt daher nichts andres aus, als: Gott ist nicht nur ein geistiges, sondern auch materielles, leibliches, fleischliches Wesen; aber wie der Mensch Mensch ist und heißt nicht nach seinem Fleisch, sondern seinem Geist, so auch Gott.

Aber die Nacht spricht dieß nur in dunkeln, mystischen, unbestimmten, hinterhaltigen Bildern aus. Statt des kräftigen, aber eben deßwegen präcisen und picanten Ausdrucks: Fleisch setzt sie die vieldeutigen, abstracten Worte: Natur und Grund. „Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophien, aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz. Er ist die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiednes Wesen. Analogisch (?) kann dieses Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichts in der Natur erläutert werden." Aber dieser Grund ist das Nichtintelligente in Gott. „Was der Anfang einer Intelligenz (in ihr selber) ist, kann nicht wieder intelligent sein." „Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne dieß vorausgehende Dunkel gibt es keine

Realität der Creatur." „Mit solchen abgezognen Begriffen von Gott als **Actus purissimus**, dergleichen die ältere Philosophie aufstellte, oder solchen, wie sie die neuere, aus Fürsorge, Gott ja recht weit von aller Natur zu entfernen, immer wieder hervorbringt, läßt sich überall nichts ausrichten. Gott ist etwas Realeres, als eine bloße moralische Weltordnung und hat ganz andre und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstracter Idealisten zuschreibt. — Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein eben so leeres und abgezogenes System, als das Leibnitzische, Spinozische oder irgend ein anderes dogmatisches." „So lange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein wesenhaft sein sollende, in der That aber wesenlose — Wesen bleibt, das er in allen neuern Systemen ist, so lange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende entgegengesetzt wird; so lange wird die Läugnung eines persönlichen Gottes wissenschaftliche Aufrichtigkeit sein." „Alles Bewußtsein ist Concentration, ist Sammlung, ist Zusammennehmen, Zusammenfassen seiner selbst. Diese verneinende, auf es selbst zurückgehende Kraft eines Wesens ist die wahre Kraft der Persönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbstheit, der Egoität." „Wie sollte eine Furcht Gottes sein, wenn keine Stärke in ihm wäre? Daß aber Etwas in Gott sei, das bloß Kraft und Stärke sei, kann nicht befremden, wenn man nur nicht behauptet, daß er allein dieses und sonst nichts andres sei." *)

---

*) Schelling über das Wesen der menschlichen Freiheit. 429. 432. 427. Denkmal Jacobi's S. 82. 97—99.

Aber was ist denn nun Kraft und Stärke, die nur Kraft und Stärke ist, anders als die leibliche Kraft und Stärke? Kennst Du im Unterschiede von der Macht der Güte und Vernunft eine andere Dir zu Gebote stehende Kraft, als die Muskelkraft? Wenn Du durch Güte und Vernunftgründe nichts ausrichten kannst, so mußt Du zur Stärke Deine Zuflucht nehmen. Kannst Du aber etwas „ausrichten" ohne kräftige Arme und Fäuste? Kennst Du im Unterschiede von der Macht der moralischen Weltordnung „andere und lebendigere Bewegungskräfte" als die Hebel der peinlichen Halsgerichtsordnung? Ist nicht die Natur ohne Leib auch ein „leerer, abgezogner" Begriff, eine „dürftige Subtilität"? nicht das Geheimniß der Natur das Geheimniß des Leibes? nicht das System eines „lebendigen Realismus" das System des organischen Leibes? Gibt es überhaupt eine andere der Intelligenz entgegengesetzte Kraft, als die Kraft von Fleisch und Blut, eine andere Stärke der Natur, als die Stärke der sinnlichen Triebe? Ist aber nicht der stärkste Naturtrieb der Geschlechtstrieb? Wer erinnert sich nicht an den alten Spruch: Amare et Sapere vix Deo competit? Wenn wir also eine Natur, ein dem Lichte der Intelligenz entgegengesetztes Wesen in Gott setzen wollen, können wir uns einen lebendigeren, einen realeren Gegensatz denken, als den Gegensatz von Amare und Sapere, von Geist und Fleisch, von Freiheit und Geschlechtstrieb? Du entsetzest Dich über diese Descendenzen und Consequenzen? O! sie sind die legitimen Sprossen von dem heiligen Ehebündniß zwischen Gott und Natur. Du selbst hast sie gezeugt unter den günstigen Auspicien der Nacht. Ich zeige sie Dir jetzt nur im Lichte.

Persönlichkeit, Egoität, Bewußtsein ohne Natur ist Nichts oder, was eins, ein hohles, wesenloses Abstractum. Aber die Natur ist, wie bewiesen und von selbst klar ist, nichts ohne Leib. Der Leib ist allein jene verneinende, einschränkende, zusammenziehende, beengende Kraft, ohne welche keine Persönlichkeit denkbar ist. Nimm Deiner Persönlichkeit ihren Leib — und Du nimmst ihr ihren Zusammenhalt. Der Leib ist der Grund, das Subject der Persönlichkeit. Nur durch den Leib unterscheidet sich die reale Persönlichkeit von der eingebildeten eines Gespenstes. Was wären wir für abstracte, vage, leere Persönlichkeiten, wenn uns nicht das Prädicat der Impenetrabilität inhärirte, wenn an demselben Orte, in derselben Gestalt, worin wir sind, zugleich Andere sich befinden könnten? Nur durch die räumliche Ausschließung bewährt sich die Persönlichkeit als eine wirkliche. Aber der Leib ist nichts ohne Fleisch und Blut. Fleisch und Blut ist Leben, und Leben allein die Realität, die Wirklichkeit des Leibes. Aber Fleisch und Blut ist nichts ohne den Sauerstoff der Geschlechtsdifferenz. Die Geschlechtsdifferenz ist keine oberflächliche oder nur auf gewisse Körpertheile beschränkte; sie ist eine wesentliche; sie durchdringt Mark und Bein. Die Substanz des Mannes ist die Männlichkeit, die des Weibes die Weiblichkeit. Sei der Mann auch noch so geistig und hyperphysisch — er bleibt doch immer Mann; eben so das Weib. Die Persönlichkeit ist daher nichts ohne Geschlechtsdifferenz; die Persönlichkeit unterscheidet sich wesentlich in männliche und weibliche Persönlichkeit. Wo kein Du, ist kein Ich; aber der Unterschied von Ich und Du, die Grundbedingung aller Persönlichkeit, alles Bewußtseins, ist nur ein realer, lebendiger, feuriger

als der Unterschied von Mann und Weib. Das Du zwischen Mann und Weib hat einen ganz andern Klang, als das monotone Du zwischen Freunden.

Natur im Unterschiede von Persönlichkeit kann gar nichts anderes bedeuten als Geschlechtsdifferenz. Ein persönliches Wesen ohne Natur ist eben nichts andres als ein Wesen ohne Geschlecht, und umgekehrt. Natur soll von Gott prädicirt werden „in dem Sinne wie von einem Menschen gesagt wird, er sei eine starke, eine tüchtige, eine gesunde Natur". Aber was ist krankhafter, was unausstehlicher, was naturwidriger als eine Person ohne Geschlecht oder eine Person, die in ihrem Charakter, ihren Sitten, ihren Gefühlen ihr Geschlecht verläugnet? Was ist die Tugend, die Tüchtigkeit des Menschen als Mannes? die Männlichkeit. Des Menschen als Weibes? die Weiblichkeit. Aber der Mensch existirt nur als Mann und Weib. Die Tüchtigkeit, die Gesundheit des Menschen besteht demnach nur darin, daß er als Weib so ist, wie er als Weib sein soll, als Mann so, wie er als Mann sein soll. Du verwirfst „den Abscheu gegen alles Reale, der das Geistige durch jede Berührung mit demselben zu verunreinigen meint". Also verwirf vor allem Deinen eignen Abscheu vor dem Geschlechtsunterschied. Wird Gott nicht durch die Natur verunreinigt, so wird er auch nicht durch das Geschlecht verunreinigt. Deine Scheu vor einem geschlechtlichen Gott ist eine falsche Schaam — falsch aus doppeltem Grunde. Einmal, weil die Nacht, die Du in Gott gesetzt, Dich der Schaam überhebt; die Schaam schickt sich nur für das Licht; dann, weil Du mit ihr Dein ganzes Princip aufgibst. Ein sittlicher Gott ohne Natur ist ohne Basis; aber die Basis der Sittlichkeit ist der Geschlechtsunterschied. Selbst das Thier wird durch den Geschlechts-

Digitized by Google

unterschied aufopfernder Liebe fähig. Alle Herrlichkeit der Natur, all' ihre Macht, all' ihre Weisheit und Tiefe concentrirt und individualisirt sich in der Geschlechtsdifferenz. Warum scheust Du Dich also, die Natur Gottes bei ihrem wahren Namen zu nennen? Offenbar nur deßwegen, weil Du überhaupt eine Scheu vor den Dingen in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit hast, weil Du Alles nur durch den trügerischen Nebel des Mysticismus erblickst. Aber eben deßwegen, weil die Natur in Gott nur ein trügerischer, wesenloser Schein, ein phantastisches Gespenst der Natur ist — denn sie stützt sich, wie gesagt, nicht auf Fleisch und Blut, nicht auf einen realen Grund — also auch diese Begründung eines persönlichen Gottes eine fehlgeschossene ist; so schließe auch ich mit den Worten: „die Läugnung eines persönlichen Gottes wird so lange wissenschaftliche Aufrichtigkeit", ich setze hinzu: wissenschaftliche Wahrheit sein, als man nicht mit klaren, unzweideutigen Worten ausspricht und beweist, erstens a priori, aus speculativen Gründen, daß Gestalt, Oertlichkeit, Fleischlichkeit, Geschlechtlichkeit nicht dem Begriffe der Gottheit widersprechen, zweitens a posteriori — denn die Realität eines persönlichen Wesens stützt sich nur auf empirische Gründe — was für eine Gestalt Gott hat, wo er existirt — etwa im Himmel — und endlich welchen Geschlechtes er ist, ob ein Männlein oder Weiblein oder gar ein Hermaphrodit. Uebrigens hat schon anno 1682 ein Pfarrer die kühne Frage aufgeworfen: „Ob Gott auch ehelich sei und ein Weib habe? Und wie viel er Weisen (modos) habe, Menschen zu Wege zu bringen?" Mögen sich daher die tiefsinnigen speculativen Religions-Philosophen Deutschlands diesen ehrlichen, schlichten Pfarr-

herrn zum Muster nehmen! Mögen sie den genanten Rest von Rationalismus, der ihnen noch im schreiendsten Widerspruch mit ihrem wahren Wesen anklebt, muthig von sich abschütteln und endlich die mystische Potenz der Natur Gottes in einem wirklich potenten, zeugungskräftigen Gott realisiren Amen.

Die Lehre von der Natur in Gott ist Jakob Böhmen entnommen. Aber im Original hat sie eine weit tiefere und interessantere Bedeutung, als in ihrer zweiten castrirten und modernisirten Auflage. J. Böhme ist ein tiefsinniges, tiefinniges religiöses Gemüth; die Religion ist das Centrum seines Lebens und Denkens. Aber zugleich hat sich die Bedeutung, welche die Natur in neuerer Zeit erhielt — im Studium der Naturwissenschaften, im Spinozismus, Materialismus, Empirismus — seines religiösen Gemüthes bemächtigt. Er hat seine Sinne der Natur geöffnet, einen Blick in ihr geheimnißvolles Wesen geworfen; aber sie erschreckt ihn; und er kann diesen Schrecken vor der Natur nicht zusammenreimen mit seinen religiösen Vorstellungen. „Als ich anschauete die große Tiefe dieser Welt, darzu die Sonne und Sternen, sowohl die Wolken, darzu Regen und Schnee, und betrachtete in meinem Geiste die ganze Schöpfung dieser Welt; darinnen ich dann in allen Dingen Böses und Gutes fand, Liebe und Zorn, in den unvernünftigen Creaturen, als in Holz, Steinen, Erden und Elementen, sowohl als in Menschen und Thieren. .... Weil ich aber befand, daß in allen Dingen Böses und Gutes war, in den Elementen sowohl als in den Creaturen und daß es in der Welt dem Gottlosen so wohl ginge als den Frommen, auch die Barbarischen Völker die besten Länder inne hätten und daß ihnen das Glück

noch wohl mehr beystünde als den Frommen: ward ich derowegen ganz melancholisch und hoch betrübet und konnte mich keine Schrift trösten, welche mir doch fast wohl bekannt war: darbey dann gewißlich der Teufel nicht wird gefeyret haben, welcher mir dann oft Heidnische Gedanken einbleuete, deren ich allhie verschweigen will." *) Aber so schrecklich sein Gemüth das finstre, nicht mit den religiösen Vorstellungen eines himmlischen Schöpfers zusammenstimmende Wesen der Natur ergreift, so entzückend afficirt ihn andrerseits die Glanzseite der Natur. J. Böhme hat Sinn für die Natur. Er ahndet, ja empfindet die Freuden des Mineralogen, die Freuden des Botanikers, des Chymikers, kurz die Freuden der „gottlosen Naturwissenschaft". Ihn entzückt der Glanz der Edelsteine, der Klang der Metalle, der Geruch und Farbenschmuck der Pflanzen, die Lieblichkeit und Sanftmuth vieler Thiere. „Ich kann es (nämlich die Offenbarung Gottes in der Lichtwelt, den Proceß wo „aufgehet in der Gottheit die wunderliche und schöne Bildung des Himmels in mancherley Farben und Art und erzeiget sich jeder Geist in seiner Gestalt sonderlich") „ich kann es, schreibt er an einer andern Stelle, mit nichts vergleichen als mit den allerедelsten Steinen als Jerubin, Schmaragden, Delfin, Onix, Saffir, Diamant, Jaspis, Hyacinth, Amethyst, Berill, Sardis, Carfunkel und dergleichen." Wo anders: „Anlangend aber die köstlichen Steine, als Carfunkel, Jerubin, Schmaragden, Delfin, Onyx und dergleichen, die die allerbesten seynd, die haben ihren Ursprung wo der Blitz des Lichtes in der Liebe auffgangen ist. Dann derselbe Blitz wird in der Sanfftmuth geboren und ist das Hertze im Centro der

*) Kernhafter Auszug ... J. Böhms. Amsterdam 1718. p. 58.

Digitized by Google

Quellgeister, darum seynd dieselben Steine auch sanffte, kräftig und lieblich." Wir sehen: J. Böhm hatte keinen übeln mineralogischen Geschmack. Daß er aber auch an den Blumen Wohlgefallen, folglich botanischen Sinn hatte, beweisen unter Anderm folgende Stellen: „Die himmlischen Kräfte gebären himmlische freudenreiche Früchte und Farben, allerley Bäume und Stauden, darauf wächst die schöne und liebliche Frucht des Lebens: Auch so gehen in diesen Kräfften auf allerley Blumen mit schönen himmlischen Farben und Geruch. Ihr Schmack ist mancherley, ein jedes nach seiner Qualität und Art, ganz heilig, Göttlich und Freudenreich." „So du nun die himmlische Göttliche Pomp und Herrlichkeit willst betrachten, wie die sey, was für Gewächse, Lust oder Freude da sey, so schaue mit Fleiß an diese Welt, was für Früchte und Gewächse aus dem Salniter der Erden wächst von Bäumen, Stauden, Kraut, Wurzeln, Blumen, Oehle, Weine, Getreide und alles was da ist und dein Herz nur forschen kann: Das ist alles ein Vorbild der himmlischen Pomp." *)

J. Böhmen konnte ein despotischer Machtspruch als Erklärungsgrund der Natur nicht genügen; die Natur lag ihm zu sehr im Sinne und auf dem Herzen; er versuchte daher eine natürliche Erklärung der Natur; aber er fand natürlicher und nothwendiger Weise keine andern Erklärungsgründe, als eben die Qualitäten der Natur, die den tiefsten Eindruck auf sein Gemüth machten. J. Böhm — dieß ist **seine wesentliche Bedeutung — ist ein mystischer Naturphilosoph, ein theosophischer Vulkanist**) und Neptunist,**

*) L. c. p. 480. 338. 340. 323.

) Merkwürdiger Weise wandelte der **Philosophus teutonicus wie geistig, so auch physisch auf vulkanischem Grunde. „Die Stadt Gör-

denn im „Feuer und Wasser urständen nach ihm alle Dinge". Die Natur hatte Jakob's religiöses Gemüth fascinirt — nicht umsonst empfing er von dem Glanze eines zinnernen Geschirres sein mystisches Licht — aber das religiöse Gemüth webt nur in sich selbst; es hat nicht die Kraft, nicht den Muth, zur Anschauung der Dinge in ihrer Wirklichkeit zu dringen; es erblickt Alles durch das Medium der Religion, Alles in Gott, d. h. Alles im entzückenden, das Gemüth ergreifenden Glanze der Imagination, Alles im Bilde und als Bild. Aber die Natur afficirte sein Gemüth entgegengesetzt; er mußte diesen Gegensatz daher in Gott selbst setzen — denn die Annahme von zwei selbstständig existirenden entgegengesetzten Urprincipien hätte sein religiöses Gemüth zerrissen — er mußte in Gott selbst unterscheiden ein sanftes, wohlthätiges und ein grimmiges, verzehrendes Wesen. Alles Feurige, Bittere, Herbe, Zusammenziehende, Finstere, Kalte kommt aus einer göttlichen Herbigkeit, Bitterkeit, alles Milde, Glänzende, Erwärmende, Weiche, Sanfte, Nachgiebige aus einer milden, sanften, erleuchtenden Qualität in Gott. „Das seynd nun die Creaturen auf Erden, im Wasser und in der Luft, die Vögel, eine jede Creatur aus seiner eignen Scientz, aus Gutem und Bösem ..... wie man das vor Augen siehet, daß gute und böse Creaturen seynd; als gifftige Thiere und Würmer nach dem Centrum der Natur der Finsterniß, aus Gewalt der grimmen Eigenschaft, welche auch nur begehren im Finstern zu wohnen, als da sind diejenigen, so in den Löchern wohnen und sich vor der Sonnen verbergen. An jedes Thieres Essen

---

ist ist durchaus mit lauter Basalt gepflastert." Charpentier Mineral. Geographie der Chursächsischen Lande. p. 19.

und Wohnung siehet man, woraus das herkommen sey, denn eine jede Creatur begehret in seiner Mutter zu wohnen und sehnet sich nach ihr, wie das klar vor Augen ist." „Das Gold, Silber, Edelgesteine und alles lichte Ertzt hat seinen Ursprung vom Lichte, welches vor den Zeiten des Zornes rc. geschienen hat." „Alles was im Wesen dieser Welt weich, sanft und dünn ist, das ist ausfließend und sich selber gebend und ist dessen Grund und Urstand nach der Einheit der Ewigkeit, da die Einheit immerdar von sich ausfleußt, wie man dann an dem Wesen der Dünnheit, als am Wasser und Lufft keine Empfindlichkeit oder Peinen verstehet, was dasselbe Wesen einig in sich selber ist."*) Kurz, der Himmel ist so reich, als die Erde. Alles was auf der Erde, ist im Himmel,**) was in der Natur, in Gott. Aber hier ist es göttlich, himmlisch, dort irdisch, sichtbarlich, äußerlich, materiell, aber doch dasselbe. „Wann ich nun schreibe von Bäumen, Stauden und Früchten, so mußt Du es nicht irdisch, gleich dieser Welt verstehen, dann das ist nicht meine Meinung, daß im Himmel wachse ein todter harter hölzerner Baum oder Stein der in irdischer Qualität stehet. Nein, sondern meine Meinung ist himmlisch und geistlich, aber doch wahrhaftig und eigentlich, also ich meine kein ander

---

*) L. c. p. 468, 617—18.

**) Nach Swedenborg haben die Engel im Himmel selbst Kleider und Wohnungen. „Ihre Wohnungen sind gänzlich so wie die Wohnungen auf Erden, so man Häuser nennt, aber weit schöner; es sind Kammern, Zimmer und Schlafgemache darin in großer Anzahl und Vorhöfe und rings herum Gärten, Blumenwiesen und Felder." (E. v. S. auserlesene Schriften I. Th. Frankf. a. M. 1776 p. 190 u. 96). So ist dem Mystiker das Dießseits das Jenseits, aber eben deßwegen das Jenseits das Dießseits.

Ding, als wie ich's in Buchstaben setze", d. h. im Himmel sind dieselben Bäume und Blumen, aber die Bäume im Himmel sind die Bäume, wie sie in meiner Imagination duften und blühen, ohne grobe materielle Eindrücke auf mich zu machen; die Bäume auf Erden die Bäume in meiner sinnlichen, wirklichen Anschauung. Der Unterschied ist der Unterschied zwischen Imagination und Anschauung. „Nicht ist das mein Fürnehmen, sagt er selbst, daß ich wollte aller Sternen Lauff, Ort oder Namen beschreiben oder wie sie jährlich ihre Conjunction oder Gegenschein oder Quadrat und dergleichen haben, was sie jährlich und stündlich wirken. Welches durch die lange Verjährung ist erfahren worden von den hochweisen und klugen Geistreichen Menschen, durch fleißiges Anschauen und Auffmerken und tiefen Sinn und Rechnen. Ich habe dasselbe auch nicht gelernet und studiret und lasse dasselbe die Gelehrten handeln: sondern mein Fürnehmen ist nach dem Geist und Sinne zu schreiben, und nicht nach dem Anschauen."*)

Die Lehre von der Natur in Gott will durch den Naturalismus den Theismus, namentlich den Theismus, welcher das höchste Wesen als ein persönliches Wesen betrachtet, begründen. Der persönliche Theismus denkt sich aber Gott als ein von allem Materiellen abgesondertes persönliches Wesen; er schließt von ihm alle Entwickelung aus, weil diese nichts andres ist, als die Selbstabsonderung eines Wesens von Zuständen und Beschaffenheiten, die seinem wahren Begriffe nicht entsprechen. Aber in Gott findet dieß nicht statt, weil in ihm Anfang, Ende, Mitte sich nicht unterscheiden lassen, weil er

*) L. c. p. 339, p. 69.

mit einem Mal ist, was er ist, von Anbeginn an so ist, wie er sein soll, sein kann; er ist die reine Einheit von Sein und Wesen, Realität und Idee, That und Wille. **Deus suum Esse est.** Der Theismus stimmt hierin mit dem Wesen der Religion überein. Alle auch noch so positiven Religionen beruhen auf Abstraction; sie unterscheiden sich nur in Dem, was gesetzt wird als Das, wovon abstrahirt werden soll. Auch die Homerischen Götter sind bei aller Lebenskräftigkeit und Menschenähnlichkeit abstracte Gestalten; sie haben Leiber wie die Menschen, aber Leiber, von denen die Schranken und Beschwerlichkeiten des menschlichen Leibes weggelassen sind. Die erste Bestimmung des göttlichen Wesens ist: es ist ein abgesondertes, destillirtes Wesen. Es versteht sich von selbst, daß diese Abstraction keine willkührliche, sondern durch den wesentlichen Standpunkt des Menschen bestimmte ist. So wie er ist, so wie er überhaupt denkt, so abstrahirt er.

Die Abstraction drückt ein Urtheil aus — ein bejahendes und verneinendes zugleich, Lob und Tadel. Was der Mensch lobt und preist, das ist ihm Gott;*) was er tadelt, verwirft, das Ungöttliche. Die Religion ist ein Urtheil. Die wesentlichste Bestimmung in der Religion, in der Idee des göttlichen Wesens ist demnach die Abscheidung des Preiswürdigen vom Tadelhaften, des Vollkommnen vom Unvollkommnen, kurz des Positiven vom Negativen. Der Cultus selbst besteht in nichts Anderm, als in der fortwährenden Erneuerung des Ursprungs der Religion — in

---

*) Quidquid enim unus quisque super caetera colit: hoc illi Deus est. (Origenes Explan. in Epist. Pauli ad Rom. c. 1.)

der kritischen, aber feierlichen Sonderung des Göttlichen vom Ungöttlichen.

Das göttliche Wesen ist das durch den Tod der Abstraction verklärte menschliche Wesen — der abgeschiedene Geist des Menschen. In der Religion befreit sich der Mensch von den Schranken des Lebens; hier läßt er fallen, was ihn drückt, hemmt, widerlich afficirt; Gott ist das von aller Widerlichkeit befreite Selbstgefühl des Menschen; frei, glücklich, selig fühlt sich der Mensch nur in seiner Religion, weil er nur hier seinem Genius lebt, seinen Sonntag feiert. Die Vermittlung, die Begründung der göttlichen Idee liegt für ihn außer dieser Idee — die Wahrheit derselben schon im Urtheil, schon darin, daß Alles, was er von Gott ausschließt, die Bedeutung des Ungöttlichen, das Ungöttliche aber die Bedeutung des Nichtigen hat. Würde er die Vermittlung dieser Idee in die Idee selbst aufnehmen, so würde sie ihre wesentlichste Bedeutung, ihren wahren Werth, ihren beseligenden Zauber verlieren. Das göttliche Wesen ist die reine, von allem Andern, allem Objectiven losgemachte, sich nur zu sich selbst verhaltende, nur sich sebst genießende, sich selbst feiernde Subjectivität des Menschen — sein subjectivstes Selbst, sein Innerstes. Der Proceß der Absonderung, der Scheidung des Intelligenten vom Nicht-intelligenten, der Persönlichkeit von der Natur, des Vollkommnen vom Unvollkommnen fällt daher nothwendig in das Subject, nicht in das Object, und die Idee der Gottheit nicht an den Anfang, sondern an das Ende der Sinnlichkeit, der Welt, der Natur — „wo die Natur aufhört, fängt Gott an" — weil Gott das Non plus ultra, die letzte Gränze der Abstraction ist. Das, wovon ich nicht mehr abstrahiren

kann, ist Gott, — der letzte Gedanke, den ich zu fassen fähig bin — der letzte, d. i. der höchste. Id quo majus nihil cogitari potest, Deus est. Daß nun dieses Omega der Sinnlichkeit auch das Alpha wird, ist leicht begreiflich, aber das Wesentliche ist, daß es das Omega ist. Das Alpha ist erst die Folge; weil es das Letzte, so ist es auch das Erste. Und das Prädicat: das erste Wesen hat keineswegs sogleich kosmogonische Bedeutung, sondern nur die Bedeutung des höchsten Ranges. Die Schöpfung in der mosaischen Religion hat den Zweck, Jehovah das Prädicat des höchsten und ersten, des wahren, ausschließlichen Gottes im Gegensatz zu den Götzen zu sichern. *)

Dem Bestreben, die Persönlichkeit Gottes durch die Natur begründen zu wollen, liegt daher eine unlautere, heillose Vermischung der Philosophie und Religion, eine völlige Kritik- und Bewußtlosigkeit über die Genesis des persönlichen Gottes zu Grunde. Wo die Persönlichkeit für die wesentliche Bestimmung Gottes gilt, wo es heißt: ein unpersönlicher Gott ist kein Gott, da gilt die Persönlichkeit schon an und für sich für das Höchste und Realste, da liegt das Urtheil zu Grunde: was nicht Person, ist todt, ist Nichts; nur persönliches Sein ist reales, ist absolutes Sein, ist Leben und Wahrheit; die Natur ist aber unpersönlich, also ein nichtiges Ding. Die Wahrheit der Persönlichkeit stützt sich nur auf die Unwahrheit der Natur. Die Persönlichkeit von Gott

*) „Ich bin der Herr, der alles thut." „Ich bin der Herr und ist keiner mehr." „Ich bin Gott und keiner mehr." „Ich bin es der Herr, beides der Erste und der Letzte." Jesaias c. 41 — 47. Hieraus ergibt sich die erst später ausführlicher zu entwickelnde Bedeutung der Creation.

prädiciren heißt nichts andres, als die Persönlichkeit für das absolute Wesen erklären; aber die Persönlichkeit wird nur im Unterschiede, in der Abstraction von der Natur erfaßt. Freilich ist ein nur persönlicher Gott ein abstracter Gott; aber das soll er sein, das liegt in seinem Begriffe; denn er ist nichts andres, als das sich außer allen Zusammenhang mit der Welt setzende, sich von aller Abhängigkeit von der Natur freimachende persönliche Wesen des Menschen. In der Persönlichkeit Gottes feiert der Mensch die Uebernatürlichkeit, Unsterblichkeit, Unabhängigkeit, Unbeschränktheit seiner eignen Persönlichkeit.

Das Bedürfniß eines persönlichen Gottes hat überhaupt darin seinen Grund, daß der persönliche Mensch erst in der Persönlichkeit bei sich ankommt, erst in ihr Sich findet. Substanz, reiner Geist, bloße Vernunft genügt ihm nicht, ist ihm zu abstract, d. h. drückt nicht ihn selbst aus, führt ihn nicht auf sich zurück. Befriedigt, glücklich ist aber der Mensch nur, wo er bei sich, bei seinem Wesen ist. Je persönlicher daher ein Mensch, desto stärker ist für ihn das Bedürfniß eines persönlichen Gottes. Der abstract freie Geist kennt nichts Höheres, als die Freiheit; er braucht sie nicht an ein persönliches Wesen anzuknüpfen; die Freiheit ist ihm durch sich selbst, als solche, ein reales, positives Wesen. Ein mathematischer, astronomischer Kopf, ein reiner Verstandesmensch, ein objectiver Mensch, der nicht in sich befangen ist, der frei und glücklich sich nur fühlt in der Anschauung objectiv vernünftiger Verhältnisse, in der Vernunft, die in den Dingen selbst liegt, ein solcher wird die Spinozische Substanz oder eine ähnliche Idee als sein höchstes Wesen feiern, voller Antipathie gegen einen persönlichen, d. i. subjectiven Gott. Jacobi war darum ein classischer, weil

(in dieser Beziehung wenigstens) consequenter, mit sich einiger Philosoph. Wie sein Gott, so war seine Philosophie — persönlich, subjectiv. Der persönliche Gott kann nicht anders wissenschaftlich begründet werden, als wie ihn Jacobi und seine Schüler begründeten. Die Persönlichkeit bewährt sich nur auf selbst persönliche Weise.

Sicherlich läßt sich, ja soll sich die Persönlichkeit auf natürlichem Wege begründen; aber nur dann, wenn ich aufhöre, im Dunkeln des Mysticismus zu munkeln, wenn ich heraustrete an den hellen lichten Tag der wirklichen Natur, und den Begriff des persönlichen Gottes mit dem Begriff der Persönlichkeit überhaupt vertausche. Aber in den Begriff des persönlichen Gottes, dessen positiver Begriff eben die befreite, abgeschiedene, von der einschränkenden Kraft der Natur erlöste Persönlichkeit ist, eben diese Natur wieder einzuschwärzen, das ist eben so verkehrt, als wenn ich in den Nektar der Götter Braunschweiger Mumme mischen wollte, um dem ätherischen Trank eine solide Grundlage zu geben. Allerdings lassen sich nicht aus dem himmlischen Safte, der die Götter nährt, die Bestandtheile des animalischen Blutes ableiten. Allein die Blume der Sublimation entsteht nur durch Verflüchtigung der Materie; wie kannst Du also in der sublimirten Substanz eben die Stoffe vermissen, von welchen Du sie geschieden? Allerdings läßt sich das unpersönliche Wesen der Natur nicht aus dem Begriffe der Persönlichkeit erklären. Erklären heißt Begründen; aber wo die Persönlichkeit eine Wahrheit oder vielmehr die absolute Wahrheit ist, da hat die Natur keine positive Bedeutung und folglich auch keinen positiven Grund. Die eigentliche Schöpfung aus Nichts ist hier allein der zureichende Erklärungsgrund; denn sie sagt

nichts weiter als: die Natur ist Nichts, spricht also präcis die Bedeutung aus, welche die Natur für die absolute Persönlichkeit hat.

XI. Kapitel.

Das Geheimniß der Vorsehung und Schöpfung aus Nichts.

Die Schöpfung ist das ausgesprochene Wort Gottes, das schöpferische kosmogenetische Wort das innerliche, mit dem Gedanken identische Wort. Aussprechen ist ein Willensact, die Schöpfung also ein Product des Willens. Wie der Mensch in dem Worte Gottes die Göttlichkeit des Wortes, so bejaht er in der Schöpfung die Göttlichkeit des Willens, und zwar nicht des Willens der Vernunft, sondern des Willens der Einbildungskraft, des absolut subjectiven, unbeschränkten Willens.*) Der höchste Gipfel des Subjectivitätsprincips ist die Schöpfung aus Nichts. Wie die Ewigkeit der Welt oder Materie nichts weiter bedeutet als die Wesenhaftigkeit der Materie; so bedeutet die Schöpfung der Welt aus Nichts weiter nichts als die Nichtigkeit der Welt. Mit dem Anfang eines Dings ist unmittelbar dem Begriffe, wenn auch nicht der Zeit nach, das Ende desselben gesetzt. Der An-

*) Quare fecit Deus coelum et terram? .... Quia voluit. Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae et ideo major est voluntas Dei, quam coelum et terra. Qui autem dicit: quare voluit facere coelum et terram? majus aliquid quaerit, quam est voluntas Dei, nihil enim majus inveniri potest. Augustinus (de Genesi adv. Manich. l. I. c. 2.).

fang der Welt ist der Anfang ihres Endes. Wie gewonnen, so zerronnen. Der Wille hat sie ins Dasein gerufen, der Wille ruft sie wieder zurück ins Nichts. Wann? die Zeit ist gleichgültig. Ihr Sein oder Nichtsein hängt nur vom Willen ab. Aber dieser Wille ist nicht ihr eigner Wille — kein Ding kann sein Nichtsein wollen — aber auch schon deßwegen nicht, weil sie selbst willenlos ist. Daß sie also nichtig ist, das ist nur die Kraft des Willens. Der Wille, daß sie ist, ist in Einem der Wille, wenigstens der mögliche Wille, daß sie nicht ist. Die Existenz der Welt ist daher eine momentane, willkührliche, unzuverlässige, d. h. eben nichtige Existenz.

Die Schöpfung aus Nichts ist der höchste Ausdruck der Allmacht. Aber die Allmacht ist nichts, als die aller objectiven Bestimmungen und Begränzungen sich entbindende, diese ihre Ungebundenheit als die höchste Macht und Wesenheit feiernde Subjectivität — die Macht des Vermögens, subjectiv alles Wirkliche als ein Unwirkliches, alles Vorstellbare als ein Mögliches zu setzen — die Macht der Einbildungskraft oder des mit der Einbildungskraft identischen Willens, die Macht der Willkühr*). Der bezeichnendste, stärkste Ausdruck subjectiver Willkühr ist das Belieben, das Wohlgefallen — „Es hat Gott beliebt, eine Körper- und Geisterwelt ins Dasein zu rufen" — der unwidersprechlichste Beweis, daß die eigne Subjectivität, die eigne Willkühr als das höchste We-

*) Der tiefere Ursprung der Schöpfung aus Nichts liegt im Gemüth — was eben so wohl direct als indirect in dieser Schrift ausgesprochen und bewiesen wird. Die Willkühr aber ist eben der Wille des Gemüths, die Kraftäußerung des Gemüths nach Außen.

sen, als allmächtiges Weltprincip gesetzt wird. Die Schöpfung aus Nichts als ein Werk des allmächtigen Willens fällt aus diesem Grunde in eine Kategorie mit dem Wunder, oder vielmehr sie ist das erste Wunder nicht nur der Zeit, sondern auch dem Range nach — das Princip, aus dem sich alle weitern Wunder von selbst ergeben. Der Beweis ist die Geschichte selbst. Alle Wunder hat man aus der Allmacht, die die Welt aus Nichts geschaffen, gerechtfertigt, erklärt und veranschaulicht. Wer die Welt aus Nichts gemacht, wie sollte der nicht aus Wasser Wein machen, aus einem Esel menschliche Worte hervorbringen, aus einem Felsen Wasser hervorzaubern können? Aber das Wunder ist, wie wir weiter sehen werden, nur ein Product und Object der Einbildungskraft — also auch die Schöpfung aus Nichts als das primitive Wunder. Man hat deßwegen die Lehre von der Schöpfung aus Nichts für eine übernatürliche erklärt, auf welche die Vernunft nicht von selbst hätte kommen können und sich auf die heidnischen Philosophen berufen, als welche aus einer schon vorhandenen Materie die Welt durch die göttliche Vernunft bilden ließen. Allein dieses übernatürliche Princip ist kein andres, als das Princip der Subjectivität, welches sich im Christenthume zur unbeschränkten Universalmonarchie erhob, während die alten Philosophen nicht so subjectiv waren, das absolut subjective Wesen als das schlechtweg, das ausschließlich absolute Wesen zu erfassen, weil sie durch die Anschauung der Welt oder Wirklichkeit die Subjectivität beschränkten — weil ihnen die Welt eine Wahrheit war.

Die Schöpfung aus Nichts ist, als identisch mit dem Wunder, eins mit der Vorsehung; denn die Idee der Vorsehung ist — ursprünglich, in ihrer wahren religiösen Bedeu-

tung, wo sie noch nicht bedrängt und beschränkt worden durch den ungläubigen Verstand, — eins mit der Idee des Wunders. Der Beweis der Vorsehung ist das Wunder*). Der Glaube an die Vorsehung ist der Glaube an eine Macht, der alle Dinge zu beliebigem Gebrauche zu Gebote stehen, deren Kraft gegenüber alle Macht der Wirklichkeit Nichts ist. Die Vorsehung hebt die Gesetze der Natur auf; sie unterbricht den Gang der Nothwendigkeit, das eiserne Band, das unvermeidlich die Folge an die Ursache knüpft; kurz sie ist derselbe unbeschränkte, allgewaltige Wille, der die Welt aus Nichts ins Sein gerufen. Das Wunder ist eine Creatio ex nihilo, eine Schöpfung aus Nichts. Wer Wein aus Wasser macht, der macht Wein aus Nichts, denn der Stoff zum Wein liegt nicht im Wasser; widrigenfalls wäre die Hervorbringung des Weins keine wunderbare, sondern natürliche Handlung. Aber nur im Wunder bewährt, beweist sich die Vorsehung. Dasselbe, was die Schöpfung aus Nichts, sagt daher die Vorsehung aus. Die Schöpfung aus Nichts kann nur im Zusammenhang mit der Vorsehung, mit dem Wunder begriffen und erklärt werden; denn das Wunder will eigentlich nichts weiter aussagen, als daß der Wunderthäter Derselbe ist, welcher die Dinge durch seinen bloßen Willen aus nichts hervorgebracht — Gott, der Schöpfer.

Die Vorsehung bezieht sich aber wesentlich auf den Menschen. Um des Menschen willen macht die Vorsehung mit den Dingen, was sie nur immer will, um seinet-

---

*) Certissimum divinae providentiae testimonium praebent miracula. H. Grotius de verit. rel. christ. l. I. §. 13.

willen hebt sie die Gültigkeit und Realität des sonst allmächtigen Gesetzes auf. Die Bewunderung der Vorsehung in der Natur, namentlich der Thierwelt, ist nichts andres, als eine Bewunderung der Natur und gehört daher nur dem, wenn auch religiösen, Naturalismus an*); denn in der Natur offenbart sich auch nur die natürliche, nicht die göttliche Vorsehung, die Vorsehung, wie sie Gegenstand der Religion. Die religiöse Vorsehung offenbart sich nur im Wunder — vor Allem im Wunder der Menschwerdung, dem Mittelpunkt der Religion. Aber wir lesen nirgends, daß Gott um der Thiere willen Thier geworden sei — ein solcher Gedanke schon ist in den Augen der Religion ein ruchloser, gottloser — oder daß Gott überhaupt Wunder um der Thiere oder Pflanzen willen gethan habe. Im Gegentheil: wir lesen, daß ein armer Feigenbaum, weil er keine Früchte trug zu einer Zeit, wo er keine tragen konnte, verflucht wurde, nur um den Menschen ein Beispiel zu geben, was für eine Macht der Glaube über die Natur sei, daß die dämonischen Plagegeister zwar den Menschen aus-, aber dafür den Thieren eingetrieben wurden. Wohl heißt es: „kein Sperling fällt ohne des Vaters Willen vom Dach"; aber diese Sperlinge haben nicht mehr Werth und Bedeutung, als die Haare auf des Menschen Haupt, die alle gezählt sind.

*) Der religiöse Naturalismus ist allerdings auch ein Moment der christlichen — mehr noch der mosaischen, so thierfreundlichen Religion. Aber er ist keineswegs das charakteristische, das christliche Moment der christlichen Religion. Die christliche, die religiöse Vorsehung ist eine ganz andere, als die Vorsehung, welche die Lilien kleidet und die Raben speist. Die natürliche Vorsehung läßt den Menschen im Wasser untersinken, wenn er nicht schwimmen gelernt hat, aber die christliche, die religiöse Vorsehung führt ihn an der Hand der Allmacht unbeschädigt über das Wasser hinweg.

Das Thier hat — abgesehen vom Instinkt — keinen andern Schutzgeist, keine andere Vorsehung, als seine Sinne oder überhaupt Organe. Ein Vogel, der seine Augen verliert, hat seine Schutzengel verloren; er geht nothwendig zu Grunde, wenn nicht ein Wunder geschieht. Aber wir lesen wohl, daß ein Rabe dem Propheten Elias Speisen gebracht habe, nicht jedoch (wenigstens meines Wissens), daß je um seinetwillen ein Thier auf andere Weise als natürliche erhalten worden sei. Wenn nun aber ein Mensch glaubt, daß auch er keine andere Vorsehung habe, als die Kräfte seiner Gattung, seine Sinne, seinen Verstand; so ist er in den Augen der Religion und aller Derer, welche der Religion das Wort reden, ein irreligiöser Mensch, weil er nur eine natürliche Vorsehung glaubt, die natürliche Vorsehung aber eben in den Augen der Religion so viel als keine ist. Die Vorsehung bezieht sich darum wesentlich nur auf den Menschen — selbst unter den Menschen eigentlich nur auf die religiösen. „Gott ist der Heiland aller Menschen, sonderlich aber der Gläubigen.“ Sie gehört, wie die Religion, nur dem Menschen an — sie soll den wesentlichen Unterschied des Menschen vom Thiere ausdrücken, den Menschen der Gewalt der Naturmächte entreißen. Jonas im Leibe des Fisches, Daniel in der Löwengrube sind Beispiele, wie die Vorsehung den (religiösen) Menschen vom Thiere unterscheidet. Wenn daher die Vorsehung, welche in den Fang- und Freßwerkzeugen der Thiere sich äußert und von den frommen christlichen Naturforschern so sehr bewundert wird, eine Wahrheit ist, so ist die Vorsehung der Bibel, die Vorsehung der Religion eine Lüge, und umgekehrt. Welch' erbärmliche und zugleich lächerliche Heuchelei, beiden, Natur und Bibel zugleich huldigen zu wollen! Die Natur, wie

widerspricht sie der Bibel! die Bibel, wie widerspricht sie der Natur! Der Gott der Natur offenbart sich darin, daß er dem Löwen die Stärke und schicklichen Organe gibt, um zur Erhaltung seines Lebens im Nothfall selbst ein menschliches Individuum erwürgen und fressen zu können; der Gott der Bibel aber offenbart sich darin, daß er das menschliche Individuum den Freßwerkzeugen des Löwen wieder entreißt! *)

Die Vorsehung ist ein Vorzug des Menschen; sie drückt den Werth des Menschen im Unterschied von den andern natürlichen Wesen und Dingen aus; sie entnimmt ihn dem Zusammenhange des Weltganzen. Die Vorsehung ist die Ueberzeugung des Menschen von dem unendlichen Werth seiner Existenz — eine Ueberzeugung, in der er den Glauben an die Realität der Außendinge aufgibt — der Idealismus der Religion — der Glaube an die Vorsehung daher eins mit dem Glauben an die persönliche Unsterblichkeit, nur mit dem Unterschiede, daß hier in Beziehung auf die Zeit der unendliche Werth als unendliche Dauer des Daseins sich bestimmt. Wer keine besondern Ansprüche macht, wer gleichgültig gegen sich ist, wer sich mit der Welt identificirt, wer sich als einen Theil im Ganzen verschwinden sieht, der glaubt keine Vorsehung, d. h. keine besondere Vorsehung; aber nur die besondere Vorsehung ist Vorsehung im Sinne der Religion. Der Glaube an die Vorsehung ist der Glaube an den eignen Werth — daher die wohlthätigen Folgen dieses Glaubens, aber auch die falsche Demuth, der religiöse Hochmuth, der sich zwar nicht auf

*) Der Verfasser hatte bei dieser Entgegensetzung der religiösen oder biblischen und natürlichen Vorsehung besonders die fade, bornirte Theologie der englischen Naturforscher vor Augen.

sich verläßt, aber dafür dem lieben Gott die Sorge für sich überläßt — der Glaube des Menschen an sich selbst. Gott bekümmert sich um mich; er beabsichtigt mein Glück, mein Heil; er will, daß ich selig werde; aber Dasselbe will ich auch; mein eignes Interesse ist also das Interesse Gottes, mein eigner Wille Gottes Wille, mein eigner Endzweck Gottes Zweck — die Liebe Gottes zu mir nichts, als meine vergötterte Selbstliebe. Woran glaube ich also in der Vorsehung, als an die göttliche Realität und Bedeutung meines eignen Wesens?

Aber wo die Vorsehung geglaubt wird, da wird der Glaube an Gott von dem Glauben an die Vorsehung abhängig gemacht. Wer läugnet, daß eine Vorsehung ist, läugnet, daß Gott ist, oder — was dasselbe — Gott Gott ist; denn ein Gott, der nicht die Vorsehung des Menschen, ist ein lächerlicher Gott, ein Gott, dem die göttlichste, anbetungswürdigste Wesenseigenschaft fehlt. Folglich ist der Glaube an Gott nichts, als der Glaube an die menschliche Würde*), der Glaube an die absolute Realität und Bedeutung des menschlichen Wesens. Aber der Glaube an die (religiöse) Vorsehung ist der Glaube an die Schöpfung aus Nichts und vice versa: diese kann also auch keine andere Bedeutung haben, als die eben entwickelte Bedeutung der Vorsehung, und sie hat auch wirklich keine andere. Die Religion spricht dieß hinlänglich dadurch aus, daß sie den Menschen als den Zweck der Schöpfung setzt. Alle Dinge sind um des Menschen willen, nicht um ihretwillen. Wer diese Lehre, wie die from-

---

*) Qui Deos negant, Nobilitatem generis humani destruunt. (Baco. Verul. Serm. Fidel. 16.)

men christlichen Naturforscher, als Hochmuth bezeichnet, erklärt das Christenthum selbst für Hochmuth; denn daß die „materielle Welt“ um des Menschen willen ist, das will unendlich weniger sagen, als daß Gott oder wenigstens, wenn wir Paulus folgen, ein Wesen, das fast Gott, kaum zu unterscheiden von Gott ist, um des Menschen willen Mensch wird.

Wenn aber der Mensch der Zweck der Schöpfung, so ist er auch der wahre Grund derselben, denn der Zweck ist das Princip der Thätigkeit. Der Unterschied zwischen dem Menschen als Zweck der Schöpfung und dem Menschen als Grund derselben ist nur, daß der Grund der verborgne, innerliche Mensch, das Wesen des Menschen, der Zweck aber der sich offenbare, der empirische, individuelle Mensch ist, daß der Mensch sich wohl als den Zweck der Schöpfung weiß, aber nicht als den Grund, weil er den Grund, das Wesen als ein andres persönliches Wesen von sich unterscheidet*). Allein dieses andre Wesen, dieses schöpferische Princip ist in der That nichts andres, als sein von den Schranken der Individualität

*) Bei Clemens Alex. (Coh. ad gentes) findet sich eine interessante Stelle. Sie lautet in der lateinischen Uebersetzung (der schlechten Würzburger Ausgabe 1778): At nos ante mundi constitutionem fuimus, ratione futurae nostrae productionis, in ipso Deo quodammodo tum praeexistentes. Divini igitur Verbi sive Rationis, nos creaturae rationales sumus, et per eum primi esse dicimur, quoniam in principio erat Verbum. Noch bestimmter hat aber die christliche Mystik das menschliche Wesen als das schöpferische Princip, als den Grund der Welt ausgesprochen. „Der Mensch, der vor der Zeit in der Ewigkeit ist, der wirket mit Gott alle die Werke, die Gott vor tausent Jahren und nach tausent Jahren noch je gewirket.“ „Durch den Menschen seind alle Creaturen ausgeflossen.“ Predigten vor und zu Tauleri Zeiten. (Ed. c. p. 5. p. 119.)

und Materialität, d. i. Objectivität abgesondertes subjectives Wesen, der unbeschränkte Wille, die außer allen Zusammenhang mit der Welt gesetzte Persönlichkeit, welche sich durch die Schöpfung, d. h. das Setzen der Welt, der Objectivität, des Andern als eines unselbstständigen, endlichen, nichtigen Daseins die Gewißheit ihrer Alleinwirklichkeit gibt. Bei der Creation handelt es sich nicht um die Wahrheit und Realität der Natur oder Welt, sondern um die Wahrheit und Realität der Persönlichkeit, der Subjectivität im Unterschiede von der Welt. Es handelt sich um die Persönlichkeit Gottes; aber die Persönlichkeit Gottes ist die von allen Bestimmungen und Begränzungen der Natur befreite Persönlichkeit des Menschen. Daher die innige Theilnahme an der Creation, der Abscheu vor pantheistischen Kosmogonien; die Creation ist, wie der persönliche Gott überhaupt, keine wissenschaftliche, sondern persönliche Angelegenheit, kein Object der freien Intelligenz, sondern des Gemüthsinteresses; denn es handelt sich in der Creation nur um die Garantie, die letzte denkbare Bewährung und Bescheinigung der Persönlichkeit oder Subjectivität als einer ganz aparten, gar nichts mit dem Wesen der Natur gemein habenden, einer supra- und extramundanen Wesenheit. *)

Der Mensch unterscheidet sich von der Natur. Dieser sein Unterschied ist sein Gott — die Unterschei-

*) Hieraus erklärt es sich, warum alle Versuche der speculativen Theologie und der ihr gleichgesinnten Philosophie, von Gott auf die Welt zu kommen oder aus Gott die Welt abzuleiten, mißglücken und mißglücken müssen. Nämlich darum, weil sie von Grund aus falsch und verkehrt sind, nicht wissen, worum es sich eigentlich in der Creation handelt.

dung Gottes von der Natur nichts andres, als die Unterscheidung des Menschen von der Natur. Der Gegensatz von Pantheismus und Personalismus löst sich in in die Frage auf: ist das Wesen des Menschen ein transcendentes oder immanentes, ein supranaturalistisches oder naturalistisches Wesen? Unfruchtbar, eitel, kritiklos, ekelhaft sind darum die Speculationen und Streitigkeiten über die Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit Gottes; denn die Speculanten, insbesondre die Persönlichkeitsspeculanten nennen das Kind nicht beim rechten Namen; sie stellen das Licht unter den Scheffel; sie speculiren in Wahrheit nur über sich selbst, speculiren selbst nur im Interesse ihres eignen Glückseligkeitstriebes, und doch wollen sie es nicht Wort haben, daß sie sich nur über sich selbst die Köpfe zerbrechen, speculiren in dem Wahne, die Geheimnisse eines andern Wesens auszuspähen. Der Pantheismus identificirt den Menschen mit der Natur — sei es nun mit ihrer augenfälligen Erscheinung oder ihrem abgezogenen Wesen — der Personalismus isolirt, separirt ihn von der Natur, macht ihn aus einem Theile zum Ganzen, zu einem absoluten Wesen für sich selbst. Dieß ist der Unterschied. Wollt ihr daher über diese Dinge ins Reine kommen, so vertauscht eure mystische, verkehrte Anthropologie, die ihr Theologie nennt, mit der wirklichen Anthropologie und speculirt im Lichte des Bewußtseins und der Natur über die Differenz oder Identität des menschlichen Wesens mit dem Wesen der Natur. Ihr gebt selbst zu, daß das Wesen des pantheistischen Gottes nichts ist als das Wesen der Natur. Warum wollt ihr denn nun nur die Splitter in den Augen eurer Gegner, nicht aber die doch so leicht wahrnehmbaren Balken in euren eignen Augen bemer-

ken, warum bei euch eine Ausnahme von einem allgemein gültigen Gesetz machen? Also gebt auch zu, daß euer persönlicher Gott nichts andres ist, als euer eigenes persönliches Wesen, daß ihr, indem ihr die Ueber- und Außernatürlichkeit eures Gottes glaubt und construirt, nichts andres glaubt und construirt, als die Ueber- und Außernatürlichkeit eures eignen Selbstes.

Wie überall, so verdecken auch in der Creation die beigemischten allgemeinen, metaphysischen oder selbst pantheistischen Bestimmungen das eigentliche Princip der Creation. Aber man braucht nur aufmerksam zu sein auf die nähern Bestimmungen, um sich zu überzeugen, daß das Princip der Creation nichts andres als die Selbstbewährung der Subjectivität im Unterschiede von der Natur ist. Gott producirt die Welt außer sich — zuerst ist sie nur Gedanke, Plan, Entschluß, jetzt wird sie That und damit tritt sie außer Gott hinaus als ein von ihm unterschiednes, relativ wenigstens, selbstständiges Object. Aber eben so setzt die Subjectivität überhaupt, die sich von der Welt unterscheidet, sich als ein von ihr unterschiednes Wesen erfaßt, die Welt außer sich als ein andres Wesen — ja dieses Außersichsetzen und das Sichunterscheiden ist Ein Act. Indem daher die Welt außer Gott gesetzt wird, so wird Gott für sich selbst gesetzt, unterschieden von der Welt. Was ist also Gott anders, als euer subjectives Wesen, wenn die Welt außer ihn tritt?*) Indem die listige Reflexion

*) Man kann hiegegen auch nicht einwenden die Allgegenwart Gottes, das Sein Gottes in allen Dingen, oder das Sein der Dinge in Gott. Denn abgesehen davon, daß durch den einstigen wirklichen Untergang der Welt das außer Gott Sein der Welt, d. h. ihre Ungöttlichkeit deutlich genug ausgesprochen ist — Gott ist nur im Menschen auf specielle

hinzutritt, so wird freilich der Unterschied zwischen Extra und Intra als ein endlicher, menschlicher (?) Unterschied geläugnet. Aber auf das Läugnen des Verstandes, der ein purer Miß- und Unverstand der Religion, ist nichts zu geben. Ist es ernstlich gemeint, so zerstört es das Fundament des religiösen Bewußtseins; es hebt die Möglichkeit, ja das Princip der Schöpfung auf, denn sie beruht nur auf der Realität dieses Unterschieds. Ueberdies geht der Effect der Schöpfung, die ganze Majestät dieses Actes für Gemüth und Phantasie ganz verloren, wenn das Außersichsetzen nicht im wirklichen Sinne genommen wird. Was heißt denn machen, schaffen, hervorbringen anders, als etwas, was zunächst nur ein Subjectives, insofern Unsichtbares, Nichtseiendes ist, gegenständlich machen, versinnlichen, so daß nun auch andre, von mir unterschiedne Wesen es kennen und genießen, also etwas außer mich setzen, zu etwas von mir Unterschiedenem machen? Wo nicht die Wirklichkeit oder Möglichkeit eines außer mir Seins ist, da ist von Machen, Schaffen keine Rede. Gott ist ewig, aber die Welt entstanden; Gott war, als die Welt noch nicht war; Gott ist unsichtbar, unsinnlich; aber die Welt ist sinnlich, materiell, also außer Gott; denn wie wäre das Materielle als solches, die Masse, der Stoff in Gott? Die Welt ist in demselben Sinne außer Gott, in welchem der Baum, das Thier, die Welt überhaupt außer meiner Vorstellung, außer mir selbst

Weise; aber nur da bin ich zu Hause, wo ich speciell zu Hause bin. „Nirgent ist Gott als eigentlich Gott als in der Seel. In allen Creaturen ist etwas Gottes, aber in der Seel ist Gott göttlich, dann sie ist seine Ruhestätt.“ Predigten etzlicher Lehrer etc. p. 19. Und das Sein der Dinge in Gott ist, zumal da wo es keine pantheistische Bedeutung hat, die aber hier wegfällt, eben so nur eine Vorstellung ohne Realität, drückt nicht die speciellen Gesinnungen der Religion aus.

ist — ein von der Subjectivität unterschiednes Wesen. Nur da, wo ein solches Außersichsetzen zugegeben wird, wie bei den ältern Philosophen und Theologen, haben wir daher die unverfälschte, unvermischte Lehre des religiösen Bewußtseins. Die speculativen Theologen und Philosophen der neuern Zeit dagegen schwärzen allerlei pantheistische Bestimmungen mit ein, obwohl sie das Princip des Pantheismus negiren, aber sie bringen deßwegen auch nur ein absolut sich widersprechendes, unausstehliches Geschöpf zur Welt.

Die Schöpfung der Welt drückt also nichts aus, als die Subjectivität, welche sich durch das Bewußtsein, daß die Welt erschaffen, ein Product des Willens, d. h. eine selbstlose, machtlose, nichtige Existenz ist, die Gewißheit der eignen Realität und Unendlichkeit gibt. Das Nichts, aus dem die Welt hervorgebracht wurde, ist ihr eignes Nichts. Indem Du sagst: die Welt ist aus Nichts gemacht, denkst Du Dir die Welt selbst als Nichts, räumst Du alle Schranken Deiner Phantasie, Deines Gemüths, Deines Willens aus dem Kopfe, denn die Welt ist die Schranke Deines Willens, Deines Gemüths; die Welt allein bedrängt Deine Seele; sie allein ist die Scheidewand zwischen Dir und Gott, Deinem seligen vollkommnen Wesen. Du vernichtest also subjectiv die Welt; Du denkst Dir Gott allein für sich, d. h. die schlechthin unbeschränkte Subjectivität, die Subjectivität oder Seele, die sich selbst allein genießt, die nicht der Welt bedarf, die nichts weiß von den schmerzlichen Banden der Materie. Im innersten Grunde Deiner Seele willst Du, daß keine Welt sei; denn wo Welt ist, da ist Materie, und wo Materie, da ist Druck und Stoß, Raum und Zeit, Schranke und Nothwen-

digkeit. Gleichwohl ist aber doch eine Welt, doch eine Materie. Wie kommst Du aus der Klemme dieses Widerspruchs hinaus? Wie schlägst Du Dir die Welt aus dem Sinne, daß sie Dich nicht stört in dem Wonnegefühl der unbeschränkten Seele? Nur dadurch, daß Du die Welt selbst zu einem Willensproduct machst, daß Du ihr eine *willkührliche*, stets zwischen Sein und Nichtsein schwebende, stets ihrer Vernichtung gewärtige Existenz gibst. Allerdings läßt sich die Welt, oder die Materie — denn beide lassen sich nicht trennen — nicht aus dem Creationsacte erklären; aber es ist gänzlicher Mißverstand, solche Forderung an die Creation zu stellen; denn es liegt dieser der Gedanke zu Grunde: es *soll* keine Welt, keine Materie sein; und es wird daher auch täglich ihrem Ende sehnlichst entgegengeharrt. Die Welt in ihrer Wahrheit existirt hier gar nicht; sie ist nur als der Druck, die Schranke der Subjectivität Gegenstand; wie sollte die Welt in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit aus einem Princip, das die Welt negirt, sich deduciren, begründen lassen?

Um die entwickelte Bedeutung der Creation als die richtige zu erkennen, bedenke man nur dieß Eine ernstlich, daß in der Creation keineswegs die Schöpfung von Kraut und Vieh, von Wasser und Erde, für die ja kein Gott ist, sondern die Schöpfung von persönlichen Wesen, von *Geistern*, wie man zu sagen pflegt, die Hauptsache ist. Gott ist der Begriff oder die *Idee der Persönlichkeit als selbst Person*, die in sich selbst seiende von der Welt abgeschlossene Subjectivität, das als absolutes Sein und Wesen gesetzte bedürfnißlose Fürsichselbstsein, das Ich ohne Du. Da aber das absolute nur für sich selbst Sein dem Begriffe des wahren Lebens, dem Begriffe der Liebe widerspricht, da das Selbstbewußtsein wesent-

lich gebunden ist an das Bewußtsein eines Du, da in die Dauer wenigstens die Einsamkeit sich nicht von dem Gefühle der Langweiligkeit und Einförmigkeit bewahren kann: so wird sogleich von dem göttlichen Wesen fortgeschritten zu andern bewußten Wesen, der Begriff der Persönlichkeit, der zuvörderst nur in Ein Wesen condensirt ist, zu einer Vielheit von Personen erweitert.*) Wird die Person physisch gefaßt, als wirklicher Mensch, als welcher sie ein bedürftiges Wesen ist, so tritt sie erst am Ende der physischen Welt, wenn die Bedingungen ihrer Existenz vorhanden, als der Endzweck der Creation auf. Wird dagegen der Mensch abstract als Person gedacht, wie es von der religiösen Speculation geschieht, so ist dieser Umweg abgeschnitten: es handelt sich in gerader Linie um die Deduction der Person, d. h. um die Selbstbegründung, die letzte Selbstbewährung der menschlichen Persönlichkeit. Zwar wird die göttliche Persönlichkeit auf alle mögliche Weise von der menschlichen distinguirt, um ihre Identität zu verschleiern; aber diese Unterschiede sind entweder rein phantastische oder bloße Versicherungen, Vorspiegelungen, welche die

*) Hier ist auch der Punkt, wo die Creation uns nicht nur die göttliche Macht, sondern auch die göttliche Liebe repräsentirt. Quia bonus est (Deus), sumus. (Augustin.) Anfangs, vor der Welt war Gott allein für sich. Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem; quia nihil extrinsecus praeter ipsum. (Tertullian.) Aber kein höheres Glück gibt es, als Andere zu beglücken, Seligkeit liegt im Actus der Mittheilung. Aber mittheilend ist nur die Freude, die Liebe. Der Mensch setzt daher die mittheilende Liebe als Princip des Seins. Extasis boni non sinit ipsum manere in se ipso (Dionysius A.) Alles Positive begründet sich nur durch sich selbst. Die göttliche Liebe ist die sich selbst begründende, sich selbst bejahende Lebensfreude. Das höchste Selbstgefühl des Lebens, die höchste Lebensfreude ist aber die Liebe, die beglückt. Gott ist das Glück der Existenz.

That der Deduction in ihrer Richtigkeit zeigt. Alle positiven Gründe der Creation reduciren sich nur auf die Bestimmungen, auf solche Gründe, welche dem Ich das Bewußtsein der Nothwendigkeit eines andern persönlichen Wesens aufdrängen. Speculirt so viel als ihr wollt: ihr werdet nie eure Persönlichkeit aus Gott herausbringen, wenn ihr sie nicht schon vorher hineingebracht habt, wenn nicht Gott selbst schon der Begriff eurer Persönlichkeit, euer eignes subjectives Wesen ist.

Kapitel XII.

Die Bedeutung der Creation im Judenthum.

Die Creationslehre stammt aus dem Judenthum; sie ist selbst die charakteristische Lehre, die Fundamentallehre der jüdischen Religion. Das Princip, das ihr hier zu Grunde liegt, ist aber nicht sowohl das Princip der Subjectivität, als vielmehr des Egoismus. Die Creationslehre in ihrer charakteristischen Bedeutung entspringt nur auf dem Standpunkt, wo der Mensch praktisch die Natur nur seinem Willen und Bedürfniß subjicirt, und daher auch in seiner Vorstellungskraft zu einem bloßen Machwerk, einem Product des Willens degradirt. Jetzt ist ihm ihr Dasein erklärt, indem er sie aus sich, in seinem Sinne erklärt und auslegt. Die Frage: woher ist die Natur oder Welt? setzt eigentlich eine Verwunderung darüber voraus, daß sie ist, oder die Frage: warum sie ist? Aber diese Verwunderung, diese Frage entsteht nur da, wo sich der Mensch bereits von der Natur separirt und sie zu einem bloßen Willensobject gemacht hat. Der Verfasser des Buchs der

Weisheit sagt mit Recht, daß „die Heiden vor Bewunderung der Schönheit der Welt sich nicht zum Begriffe des Schöpfers erhoben hätten.“ Wem die Natur ein schönes Object ist, dem erscheint sie als Zweck ihrer selbst, für den hat sie den Grund ihres Daseins in sich selbst, in dem entsteht nicht die Frage: warum ist sie? Der Begriff der Natur und Gottheit identificirt sich in seinem Bewußtsein, seiner Anschauung von der Welt. Die Natur, wie sie in seine Sinne fällt, ist ihm wohl entstanden, erzeugt, aber nicht erschaffen im eigentlichen Sinne, im Sinne der Religion, nicht ein willkührliches Product, nicht gemacht. Und mit diesem Entstandensein drückt er nichts Arges aus; die Entstehung involvirt für ihn nichts Unreines, Ungöttliches; er denkt sich seine Götter selbst als entstanden. Die zeugende Kraft ist ihm die erste Kraft: er setzt als Grund der Natur daher eine Kraft der Natur — eine reale, gegenwärtige, in seiner Anschauung sich bethätigende Kraft als Grund der Realität. So denkt der Mensch, wo er sich ästhetisch oder theoretisch — denn die theoretische Anschauung ist ursprünglich die ästhetische, die Aesthetik die prima philosophia — zur Welt verhält, wo ihm der Begriff der Welt der Begriff des Kosmos, der Herrlichkeit, der Göttlichkeit selbst ist. Nur da, wo solche Anschauung Grundprincip war, konnten Gedanken gefaßt und ausgesprochen werden, wie der des Anaxagoras: der Mensch sei geboren zur Anschauung der Welt.*) Der Standpunkt der Theorie ist der Standpunkt der Harmonie mit der Welt. Die sub-

*) Bei Diogenes L. lib. II. c. III. §. 6. heißt es wörtlich „zur Anschauung der Sonne, des Mondes und des Himmels.“ Aehnliche Gedanken bei andern Philosophen. So sagten auch die Stoiker: Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum. (Cic. de nat.)

jective Thätigkeit, diejenige, in welcher der Mensch sich befriedigt, sich freien Spielraum läßt, ist hier allein die sinnliche Einbildungskraft. Er läßt hier, indem er sich befriedigt, zugleich die Natur in Frieden gewähren und bestehen, indem er seine Luftschlösser, seine poetischen Kosmogonien nur aus natürlichen Materialien zusammensetzt. Wo dagegen der Mensch nur auf den praktischen Standpunkt sich stellt und von diesem aus die Welt betrachtet, den praktischen Standpunkt selbst zum theoretischen macht, da ist er entzweit mit der Natur, da macht er die Natur zur unterthänigsten Dienerin seines selbstischen Interesses, seines praktischen Egoismus. Der theoretische Ausdruck dieser egoistischen, praktischen Anschauung, welcher die Natur an und für sich selbst Nichts, ist: die Natur oder Welt ist gemacht, geschaffen, ein Product des Befehls. Gott sprach: es werde die Welt und es ward die Welt, d. i. Gott befahl: es werde die Welt und ohne Verzug stand sie auf diesen Befehl hin da.*)

Der Utilismus ist die wesentliche Anschauung des Judenthums. Der Glaube an eine besondere göttliche Vorsehung ist charakteristischer Glaube des Judenthums; der Glaube an die Vorsehung, der Glaube an Wunder; der Glaube an Wunder aber ist es, wo die Natur nur als ein Object der Willkühr, des Egoismus, der eben die Natur nur zu willkührlichen Zwecken gebraucht, angeschaut wird. Das Wasser theilt sich entzwei oder ballt sich zusammen, wie eine feste Masse, der

*) Hebraei Numen verbo quidquid videtur efficiens describunt et quasi imperio omnia creata tradunt, ut facilitatem in eo quod vult efficiendo, summamque ejus in omnia potentiam ostendant. Psal. 33, 6. Verbo Jehovae coeli facti sunt. Ps. 148, 5. Ille jussit eaque creata sunt. J. Clericus. Comment. in Mosem. Genes. I. v. 3.

Staub verwandelt sich in Läuse, der Stab in eine Schlange, der Fluß in Blut, der Felsen in eine Quelle, an demselben Orte ist es zugleich Licht und Finsterniß, die Sonne steht bald stille in ihrem Laufe, bald geht sie zurück. Und alle diese Widernatürlichkeiten geschehen zum Besten Israels, lediglich auf Befehl Jehovah's, der sich um nichts als Israel kümmert, nichts ist als die personificirte Selbstsucht des israelitischen Volks, mit Ausschluß aller andern Völker, die absolute Intoleranz — das Geheimniß des Monotheismus.

Die Griechen betrachteten die Natur mit den theoretischen Sinnen; sie vernahmen himmlische Musik in dem harmonischen Laufe der Gestirne; sie sahen aus dem Schaume des allgebärenden Oceans die Natur in der Gestalt der Venus Anadyomene emporsteigen. Die Israeliten dagegen öffneten der Natur nur die gastrischen Sinne; nur im Gaumen fanden sie Geschmack an der Natur; nur im Genusse des Manna wurden sie ihres Gottes inne. Der Grieche trieb Humaniora, die freien Künste, die Philosophie; der Israelite erhob sich nicht über das Brotstudium der Theologie. „Zwischen Abend sollt ihr Fleisch zu essen haben und am Morgen Brots satt werden und inne werden, daß ich der Herr euer Gott bin."*) „Und Jacob that ein Gelübde und sprach: So Gott wird mit mir sein und mich behüten auf dem Wege, den ich reise, und Brot zu essen geben und Kleider anzuziehen und mich mit Frieden wieder heim zu meinem Vater bringen, so soll der Herr mein Gott sein."**) Essen ist der feierlichste Act oder doch die Initiation der jüdischen Religion. Im

---

*) Mose II. c. 16, 12.
**) Mose I. c. 28, 20.

Essen feiert und erneuert der Israelite den Creationsact; im Essen erklärt der Mensch die Natur für ein an sich nichtiges Object. Als die siebenzig Aeltesten mit Mose den Berg hinanstiegen, da „sahen sie Gott und da sie Gott geschauet hatten, tranken und aßen sie.“*) Der Anblick des höchsten Wesens beförderte also bei ihnen nur den Appetit zum Essen.

Die Juden haben sich in ihrer Eigenthümlichkeit bis auf den heutigen Tag erhalten. Ihr Princip, ihr Gott ist das praktischste Princip von der Welt — der Egoismus und zwar der Egoismus in der Form der Religion. Der Egoismus ist der Gott, der seine Diener nicht zu Schanden werden läßt. Der Egoismus ist wesentlich monotheistisch, denn er hat nur Eines, nur Sich zum Zweck. Der Egoismus sammelt, concentrirt den Menschen auf sich; er gibt ihm ein consistentes Lebensprincip; aber er macht ihn theoretisch bornirt, weil gleichgültig gegen Alles, was nicht unmittelbar auf das Wohl des Selbst sich bezieht. Die Wissenschaft entsteht daher, wie die Kunst, nur aus dem Polytheismus, denn der Polytheismus ist der offne, neidlose Sinn für alles Schöne und Gute ohne Unterschied, der Sinn für die Welt, für das Universum. Die Griechen sahen sich in der weiten Welt um, um ihren Gesichtskreis zu erweitern; die Juden beten noch heute mit gen Jerusalem gekehrtem Gesichte. Kurz, der monotheistische Egoismus raubte den Israeliten den freien theoretischen Trieb und Sinn. Salomo allerdings übertraf „alle Kinder gegen Morgen“ an Verstand und Weisheit und redete (han-

*) Mose II. 24, 10, 11. Tantum abest, ut mortui sint, ut contra convivium hilares celebrarint. (Clericus.)

delte, agebat) sogar „von Bäumen, von der Ceder zu Libanon bis zu dem Ysop, der an der Wand wächst", auch von „Vieh, Vögeln, von Gewürme und von Fischen". (1. Könige 4, 30—34.) Aber Salomo diente auch dem Jehovah nicht mit ganzem Herzen; Salomo huldigte fremden Göttern und Weibern; Salomo hatte also polytheistischen Sinn und Geschmack. Der polytheistische Sinn, wiederhole ich, ist die Grundlage der Wissenschaft und Kunst.

Eins nun mit dieser Bedeutung, welche die Natur überhaupt für den Hebräer hatte, ist auch die Bedeutung ihres Ursprungs. In der Art, wie ich mir die Genesis eines Dings erkläre, spreche ich nur unverhohlen meine Meinung, meine Gesinnung von demselben aus. Denke ich despectirlich davon, so denke ich mir auch einen despectirlichen Ursprung. Das Ungeziefer, die Insecten leiteten sonst die Menschen vom Aas und sonstigem Unrath ab. Nicht weil sie das Ungeziefer von einem so unappetitlichen Ursprung ableiteten, dachten sie so verächtlich davon, sondern weil sie so dachten, weil ihnen ihr Wesen so verächtlich erschien, dachten sie sich einen diesem Wesen entsprechenden, einen verächtlichen Ursprung. Den Juden war die Natur ein bloßes Mittel zum Zwecke des Egoismus, ein bloßes Willensobject. Das Ideal, der Abgott des egoistischen Willens ist aber der Wille, welcher unbeschränkt gebietet, welcher, um seinen Zweck zu erreichen, sein Object zu realisiren, keiner Mittel bedarf, welcher, was er nur immer will, unmittelbar durch sich selbst, d. h. den bloßen Willen ins Dasein ruft. Den Egoisten schmerzt es, daß die Befriedigung seiner Wünsche und Bedürfnisse eine vermittelte ist, daß für ihn eine Kluft vorhanden ist zwischen der Realität und dem Wunsche, zwischen dem Zwecke in der Wirklichkeit und dem Zwecke in der

Vorstellung. Er setzt daher, um diesen Schmerz zu heilen, um sich frei zu machen von den Schranken der Wirklichkeit, als das wahre, als sein höchstes Wesen das Wesen, welches durch das bloße: Ich will den Gegenstand hervorbringt. Deßwegen war dem Hebräer die Natur, die Welt das Product eines dictatorischen Wortes, eines kategorischen Imperativs, eines zauberischen Machtspruchs.

Was für mich keine theoretische Bedeutung hat, was mir kein Wesen in der Theorie ist, dafür habe ich auch keinen theoretischen, keinen positiven Grund. Durch den Willen bekräftige, realisire ich nur seine theoretische Nichtigkeit. Was wir verachten, das würdigen wir keines Blickes. Was man ansieht, achtet man. Anschauung ist Anerkennung. Was man anschaut, das fesselt durch geheime Anziehungskräfte, das überwältigt durch den Zauber, den es auf das Auge ausübt, den frevelnden Uebermuth des Willens, der Alles nur sich unterwerfen will. Was einen Eindruck auf den theoretischen Sinn, auf die Vernunft macht, das entzieht sich der Herrschaft des egoistischen Willens; es reagirt, leistet Widerstand. Was der vertilgungssüchtige Egoismus dem Tode weiht, das gibt die liebevolle Theorie dem Leben wieder.

Die so sehr verkannte Ewigkeit der Materie oder Welt bei den heidnischen Philosophen hat also keinen andern Sinn, als daß ihnen die Natur eine theoretische Realität war*). Die

*) Uebrigens dachten sie bekanntlich verschieden hierüber. (S. z. B. Aristoteles de coelo l. I. c. 10.) Aber ihre Differenz ist eine untergeordnete, da das schaffende Wesen bei ihnen mehr oder weniger selbst ein kosmisches Wesen ist.

Heiden waren Götzendiener, d. h. sie schauten die Natur an; sie thaten nichts andres, als was die tiefchristlichen Völker heute thun, wenn sie die Natur zum Gegenstande ihrer Bewunderung, ihrer unermüdlichen Forschung machen. „Aber die Heiden beteten ja die Naturgegenstände an.“ Allerdings; allein die Anbetung ist nur die kindliche, die religiöse Form der Anschauung. Anschauung und Anbetung unterscheiden sich nicht wesentlich. Was ich anschaue, vor dem demüthige ich mich, dem weihe ich das Herrlichste, was ich habe, mein Herz, meine Intelligenz zum Opfer. Auch der Naturforscher fällt vor der Natur auf die Kniee nieder, wenn er eine Flechte, ein Insect, einen Stein selbst mit Lebensgefahr aus der Tiefe der Erde hervorgräbt, um ihn im Lichte der Anschauung zu verherrlichen und im Andenken der wissenschaftlichen Menschheit zu verewigen. Naturstudium ist Naturdienst, Götzendienst im Sinne des israelitischen und christlichen Gottes, und Götzendienst nichts als die erste Naturanschauung des Menschen; denn die Religion ist nichts andres als die erste, darum kindliche, volksthümliche, aber befangene, unfreie Natur- und Selbstanschauung des Menschen. Die Hebräer dagegen erhoben sich über den Götzendienst zum Gottesdienste, über die Creatur zur Anschauung des Creators, d. h. sie erhoben sich über die theoretische Anschauung der Natur, welche den Götzendiener bezauberte, zur rein praktischen Anschauung, welche die Natur nur den Zwecken des Egoismus unterwirft. „Daß Du auch nicht Deine Augen aufhebest gen Himmel und sehest die Sonne und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels und fallest ab und betest sie an und dienest ihnen, welche der Herr, dein Gott verordnet hat (d. i. geschenkt, largitus est) allen Völkern unter dem ganzen

Himmel."*) Nur in der unergründlichen Tiefe und Gewalt des hebräischen Egoismus hat also die Schöpfung aus Nichts, d. h. die Schöpfung, als ein bloßer befehlshaberischer Act, ihren Ursprung.

Aus diesem Grunde ist auch die Schöpfung aus Nichts kein Object der Philosophie — wenigstens in keiner andern Weise, als in welcher sie hier es ist — denn sie schneidet mit der Wurzel alle wahre Speculation ab, bietet dem Denken, der Theorie keinen Anhaltspunkt dar; sie ist eine für die Theorie bodenlose, aus der Luft gegriffene Lehre, die nur den Utilismus, den Egoismus bewahrheiten soll, nichts enthält, nichts andres ausdrückt, als den Befehl, die Natur nicht zu einem Gegenstande des Denkens, der Anschauung, sondern der Nutznießung zu machen. Aber freilich je leerer sie für die natürliche Philosophie, um so tiefer ist ihre „speculative" Bedeutung; denn eben weil sie keinen theoretischen Anhaltspunkt hat, läßt sie der Speculation einen unendlichen Spielraum zu willkührlicher bodenloser Deutelei.

Es ist in der Geschichte der Dogmen und Speculationen, wie in der Geschichte der Staaten. Uralte Gebräuche, Rechte und Institute schleppen sich mit fort, nachdem sie längst ihren Sinn verloren. Was einmal gewesen, das will sich nicht mehr das Recht nehmen lassen, für immer zu sein; was einmal gut war, das will nun auch für alle Zeiten gut sein. Hinterdrein kommen dann die Deutler, die Speculanten und sprechen von dem

*) Deuteron. c. 4, 19. Licet enim ea, quae sunt in coelo, non sint hominum artificia, at hominum tamen gratia condita fuerunt. Ne quis igitur solem adoret, sed solis effectorem desideret. Clemens Alex. (Coh. ad gentes.)

tiefen Sinne, weil sie den wahren Sinn nicht mehr kennen*). So betrachtet auch die religiöse Speculation die Dogmen, losgerissen aus dem Zusammenhang, in welchem sie allein Sinn haben; sie reducirt sie nicht kritisch auf ihren wahren innern Ursprung; sie macht vielmehr das Secundäre zum Primitiven und das Primitive zum Secundären. Gott ist ihr das Erste; der Mensch das Zweite. So kehrt sie die natürliche Ordnung der Dinge um! Das Erste ist gerade der Mensch, das Zweite das sich gegenständliche Wesen des Menschen: Gott. Nur in der spätern Zeit, wo die Religion bereits Fleisch und Blut geworden, kann man sagen: wie der Gott, so der Mensch, obwohl auch dieser Satz immer nur eine Tautologie ausdrückt. Aber im Ursprung ist es anders und nur im Ursprung kann man Etwas in seinem wahren Wesen erkennen. Erst schafft der Mensch ohne Wissen und Willen Gott nach seinem Bilde und dann erst schafft wieder dieser Gott mit Wissen und Willen den Menschen nach seinem Bilde. Dieß bestätigt vor Allem der Entwicklungsgang der israelitischen Religion. Daher der Satz der theologischen Halbheit, daß die Offenbarung Gottes gleichen Schritt mit der Entwicklung des Menschengeschlechts hält. Natürlich; denn die Offenbarung Gottes ist nichts andres als die Offenbarung, die Selbstentfaltung des menschlichen Wesens. Nicht aus dem Creator ging

*) Aber natürlich nur bei der absoluten Religion, denn bei den andern Religionen heben sie die uns fremden, ihrem ursprünglichen Sinn und Zweck nach unbekannten Vorstellungen und Gebräuche als sinnlos und lächerlich hervor. Und doch ist in der That die Verehrung des Kuhurins, den der Parse und Indier trinkt, um Vergebung der Sünden zu erhalten, nicht lächerlicher, als die Verehrung des Haarkamms oder eines Fetzens vom Rocke der Mutter Gottes.

der supranaturalistische Egoismus der Juden hervor, sondern umgekehrt jener aus diesem: in der Creation rechtfertigte nur gleichsam vor dem Forum seiner Vernunft der Israelite seinen Egoismus.

Allerdings konnte sich auch der Israelite als Mensch, wie leicht begreiflich, selbst schon aus praktischen Gründen, nicht der theoretischen Anschauung und Bewunderung der Natur entziehen. Aber er feiert nur die Macht und Größe Jehovahs, indem er die Macht und Größe der Natur feiert. Und diese Macht Jehovahs hat sich am herrlichsten gezeigt in den Wunderwerken, die sie zum Besten Israels gethan. Es bezieht sich also der Israelite in der Feier dieser Macht immer zuletzt auf sich selbst; er feiert die Größe der Natur nur aus demselben Interesse, aus welchem der Sieger die Stärke seines Gegners vergrößert, um dadurch sein Selbstgefühl zu steigern, seinen Ruhm zu verherrlichen. Groß und gewaltig ist die Natur, die Jehovah gemacht, aber noch gewaltiger, noch größer ist Israels Selbstgefühl. Um seinetwillen steht die Sonne stille; um seinetwillen erbebt nach Philo bei der Verkündigung des Gesetzes die Erde; kurz, um seinetwillen verändert die ganze Natur ihr Wesen. „Die ganze Creatur, so ihre eigene Art hatte, veränderte sich wieder nach Deinem Gebote, dem sie dient, auf daß Deine Kinder unversehrt bewahrt würden.“*) Gott gab Mose nach Philo Macht über die ganze Natur; jedes der Elemente gehorchte ihm als dem Herrn der Natur.**) Israels Bedürfniß ist das allmächtige Weltgesetz, Israels Nothdurft das Schicksal

---

*) Weisheit, 19, 6.

**) S. Gfrörer's Philo.

der Welt. Jehovah ist das Bewußtsein Israels von der Heiligkeit und Nothwendigkeit seiner Existenz — eine Nothwendigkeit, vor welcher das Sein der Natur, das Sein anderer Völker in Nichts verschwindet — Jehovah die Salus populi, das Heil Israels, dem Alles was im Wege steht aufgeopfert werden muß, Jehovah das ausschließliche, monarchische Selbstgefühl, das vernichtende Zornfeuer in dem rachеglühenden Auge des vertilgungssüchtigen Israels, kurz, Jehovah das Ich Israels, das sich als der Endzweck und Herr der Natur Gegenstand ist. So feiert also der Israelite in der Macht der Natur die Macht Jehovahs und in der Macht Jehovahs die Macht des eignen Selbstbewußtseins. „Gelobt sei Gott! Ist Hülfsgott uns, ein Gott zu unserm Heil." „Jehovah Gott ist meine Kraft." „Gott selbst des Helden (Josua) Wort gehorchte, denn Er, Jehovah selbst stritt mit vor Israel." „Jehovah ist Kriegsgott."*)

Wenn sich gleich im Verlaufe der Zeit der Begriff Jehovahs in einzelnen Köpfen erweiterte und seine Liebe, wie von dem Verfasser des Buchs Jona, auf die Menschen überhaupt ausgedehnt wurde, so gehört dieß doch nicht zum wesentlichen Charakter der israelitischen Religion. Der Gott der Väter, an den sich die theuersten Erinnerungen knüpfen, der alte historische Gott bleibt doch immer die Grundlage einer Religion**).

*) Nach Herder.

**) Die Bemerkung stehe noch hier, daß allerdings die Bewunderung der Macht und Herrlichkeit Gottes überhaupt, so auch Jehovahs in der Natur zwar nicht im Bewußtsein des Israeliten, aber doch in Wahrheit nur die Bewunderung der Macht und Herrlichkeit der Natur ist. (S. hierüber P. Bayle, Ein Beitrag ꝛc. p. 25—29.) Aber dieß förmlich zu

XIII. Kapitel.

Die Allmacht des Gemüths oder das Geheimniß des Gebets.

Israel ist die historische Definition der specifischen Natur des religiösen Bewußtseins, nur daß dieses hier noch mit der Schranke eines besondern, des Nationalinteresses behaftet war. Wir dürfen daher diese Schranke nur fallen lassen, so haben wir die christliche Religion. Das Judenthum ist das weltliche Christenthum, das Christenthum das geistliche Judenthum. Die christliche Religion ist die vom Nationalegoismus gereinigte jüdische Religion, allerdings zugleich eine neue, andere Religion; denn jede Reformation, jede Reinigung bringt, namentlich in religiösen Dingen, wo selbst das Unbedeutende Bedeutung hat, eine wesentliche Veränderung hervor. Dem Juden war der Israelite der Mittler, das Band zwischen Gott und Mensch; er bezog sich in seiner Beziehung auf Jehovah auf sich als Israeliten; Jehovah war selbst nichts andres als die Identität, das sich als absolutes Wesen gegenständliche Selbstbewußtsein Israels, das Nationalgewissen, das allgemeine Gesetz, der Centralpunkt der Politik*). Lassen wir die Schranke des Nationalbewußtseins fallen, so bekommen wir statt des Israeliten — den Menschen. Wie der Israelite in Jehovah sein Nationalwesen vergegenständlichte, so vergegen-

beweisen, liegt außer unserm Plan, da wir uns hier nur auf das Christenthum, d. h. die Verehrung Gottes im Menschen (**Deum colimus per Christum. Tertullian. Apolog. c. 21.**) beschränken. Gleichwohl ist jedoch das Princip dieses Beweises auch in dieser Schrift ausgesprochen.

*) „Der größte Theil der hebräischen Poesie, den man oft nur für geistlich hält, ist politisch.“ Herder.

ständlichte sich der Christ in Gott sein von der Schranke der Nationalität befreites menschliches und zwar subjectiv menschliches Wesen. Wie Israel das Bedürfniß, die Noth seiner Existenz zum Gesetz der Welt machte, wie es in diesem Bedürfniß selbst seine politische Rachsucht vergötterte; so machte der Christ die Bedürfnisse des menschlichen Gemüths zu den absoluten Mächten und Gesetzen der Welt. Die Wunder des Christenthums, die eben so wesentlich zur Charakteristik desselben gehören, als die Wunder des A. T. zur Charakteristik des Judenthums, haben nicht das Wohl einer Nation zu ihrem Gegenstande, sondern das Wohl des Menschen — allerdings nur des christgläubigen, denn das Christenthum anerkannte den Menschen nur unter der Bedingung, der Beschränkung der Christlichkeit, im Widerspruch mit dem wahrhaft, dem universell menschlichen Herzen, aber diese verhängnißvolle Beschränkung kommt erst später zur Sprache. Das Christenthum hat den Egoismus des Judenthums zur Subjectivität vergeistigt — obwohl sich auch innerhalb des Christenthums diese Subjectivität wieder als purer Egoismus ausgesprochen — das Verlangen nach irdischer Glückseligkeit, das Ziel der israelitischen Religion, in die Sehnsucht himmlischer Seligkeit, das Ziel des Christenthums, verwandelt.

Der höchste Begriff, der Gott eines politischen Gemeinwesens, eines Volks, dessen Politik aber in der Form der Religion sich ausspricht, ist das Gesetz, das Bewußtsein des Gesetzes als einer absoluten, göttlichen Macht; der höchste Begriff, der Gott des unweltlichen, unpolitischen menschlichen Gemüths ist die Liebe — die Liebe, die dem Geliebten alle Schätze und Herrlichkeiten im Himmel und auf Erden zum

Opfer bringt, die Liebe, deren Gesetz der Wunsch des Geliebten und deren Macht die unbeschränkte Macht der Phantasie, der intellectuellen Wunderthätigkeit ist.

Gott ist die Liebe, die unsre Wünsche, unsre Gemüthsbedürfnisse befriedigt — Er ist selbst der realisirte Wunsch des Herzens, der zur Gewißheit seiner Erfüllung, seiner Realität, zur zweifellosen Gewißheit, vor der kein Widerspruch des Verstandes, kein Einwand der Erfahrung, der Außenwelt besteht, gesteigerte Wunsch. Gewißheit ist für den Menschen die höchste Macht; was ihm gewiß, das ist ihm das Seiende, das Göttliche. Gott ist die Liebe — dieser Ausspruch, der höchste des Christenthums — ist nur der Ausdruck von der Selbstgewißheit des menschlichen Gemüthes, von der Gewißheit seiner als der allein seienden, d. i. absoluten, göttlichen Macht — der Ausdruck von der Gewißheit, daß des Menschen innere Herzenswünsche objective Gültigkeit und Realität haben, daß es keine Schranke, keinen positiven Gegensatz des menschlichen Gemüths gibt, daß die ganze Welt mit aller ihrer Herrlichkeit und Pracht Nichts ist gegen das menschliche Gemüth. Gott ist die Liebe — d. h. das Gemüth ist der Gott des Menschen, ja Gott schlechtweg, das absolute Wesen. Gott ist das sich gegenständliche Wesen des Gemüths, das schrankenfreie, reine Gemüth — Gott ist der in das Tempus finitum, in das gewisse selige Ist verwandelte Optativ des menschlichen Herzens, die rücksichtslose Allmacht des Gefühls, das sich selbst erhörende Gebet, das sich selbst vernehmende Gemüth, das Echo unserer Schmerzenslaute. Aeußern muß sich der Schmerz; unwillkührlich greift der Künstler nach der Laute, um in ihren Tönen seinen eignen Schmerz auszuhauchen. Er befriedigt sei-

nen Schmerz, indem er ihn vernimmt, indem er ihn vergegenständlicht; er erleichtert die Last, die auf seinem Herzen ruht, indem er sie der Luft mittheilt, seinen Schmerz zu einem allgemeinen Wesen macht. Aber die Natur erhört nicht die Klagen des Menschen — sie ist gefühllos gegen seine Leiden. Der Mensch wendet sich daher weg von der Natur, weg von den sichtbaren Gegenständen überhaupt — er kehrt sich nach Innen, um hier, verborgen und geborgen vor den gefühllosen Mächten, Gehör für seine Leiden zu finden. Hier spricht er seine drückenden Geheimnisse aus, hier macht er seinem gepreßten Herzen Luft. Diese freie Luft des Herzens, dieses ausgesprochne Geheimniß, dieser entäußerte Seelenschmerz ist Gott. Gott ist eine Thräne der Liebe, in tiefster Verborgenheit vergossen über das menschliche Elend. „Gott ist ein unaussprechlicher Seufzer, im Grund der Seelen gelegen" — dieser Ausspruch*) ist der merkwürdigste, tiefste, wahrste Ausspruch der christlichen Mystik.

Das tiefste Wesen der Religion offenbart der einfachste Act der Religion — das Gebet — ein Act, der unendlich mehr oder wenigstens eben so viel sagt, als das Dogma der Incarnation, obgleich die religiöse Speculation dasselbe als das größte Mysterium anstiert. Aber freilich nicht das Gebet vor und nach der Mahlzeit, das Mastgebet des Egoismus, sondern das schmerzensreiche Gebet, das Gebet der trostlosen Liebe, das Gebet, welches die den Menschen zu Boden schmetternde Macht seines Herzens ausdrückt, das Gebet, welches in der Verzweiflung beginnt und in der Seligkeit endet.

---

*) Sebastian Frank von Wörd in Zinkgrefs Apophthegmata deutscher Nation.

Im Gebet redet der Mensch Gott mit Du an; er erklärt also laut und vernehmlich Gott für sein Alter Ego; er beichtet Gott, als dem ihm nächsten, innigsten Wesen seine geheimsten Gedanken, seine innigsten Wünsche, die er außerdem sich scheut, laut werden zu lassen. Aber er äußert diese Wünsche, in der Zuversicht, in der Gewißheit, daß sie erfüllt werden. Wie könnte er sich an ein Wesen wenden, das kein Ohr für seine Klagen hätte? Was ist also das Gebet, als der mit der Zuversicht in seine Erfüllung geäußerte Wunsch des Herzens?*) was anders das Wesen, das diese Wünsche erfüllt, als das sich selbst Gehör gebende, sich selbst genehmigende, sich ohne Ein- und Widerrede bejahende menschliche Gemüth? Der Mensch, der sich nicht die Vorstellung der Welt aus dem Kopf schlägt, die Vorstellung, daß Alles hier nur vermittelt ist, jede Wirkung ihre natürliche Ursache hat, jeder Wunsch nur erreicht wird, wenn er zum Zweck gemacht und die entsprechenden Mittel ergriffen werden, ein solcher Mensch betet nicht; er arbeitet nur; er ver-

---

*) Es wäre ein schwachsinniger Einwand, zu sagen, Gott erfülle nur die Wünsche, die Bitten, welche in seinem Namen oder im Interesse der Kirche Christi geschehen, kurz nur die Wünsche, welche mit seinem Willen übereinstimmen; denn der Wille Gottes ist eben der Wille des Menschen, oder vielmehr Gott hat die Macht, der Mensch den Willen: Gott macht den Menschen selig, aber der Mensch will selig sein. Ein einzelner, dieser oder jener Wunsch kann allerdings nicht erhört werden; aber darauf kommt es nicht an, wenn nur die Gattung, die wesentliche Tendenz genehmigt ist. Der Fromme, dem eine Bitte fehlschlägt, tröstet sich daher damit, daß die Erfüllung derselben ihm nicht heilsam gewesen wäre. Nullo igitur modo vota aut preces sunt irritae aut infrugiferae et recte dicitur, in petitione rerum corporalium aliquando Deum exaudire nos, non ad voluntatem nostram, sed ad salutem. Oratio de precatione, in Declamat. Melanchthonis. T. III.

wandelt die erreichbaren Wünsche in Zwecke reeller Thätigkeit, die übrigen Wünsche, die er als subjective erkennt, negirt er oder betrachtet sie eben nur als subjective, fromme Wünsche. Kurz, er beschränkt, bedingt sein Wesen durch die Welt, als deren Mitglied er sich denkt, seine Wünsche durch die Vorstellung der Nothwendigkeit. Im Gebete dagegen schließt der Mensch die Welt und mit ihr alle Gedanken der Vermittlung, der Abhängigkeit, der traurigen Nothwendigkeit von sich aus; er macht seine Wünsche, seine Herzensangelegenheiten zu Gegenständen des unabhängigen, allvermögenden, des absoluten Wesens, d. h. er bejaht sie unbeschränkt. Gott ist das Jawort des menschlichen Gemüths — das Gebet die unbedingte Zuversicht des menschlichen Gemüthes zur absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven, die Gewißheit, daß die Macht des Herzens größer, als die Macht der Natur, daß das Herzensbedürfniß die absolute Nothwendigkeit, das Schicksal der Welt ist. Das Gebet verändert den Naturlauf — es bestimmt Gott zur Hervorbringung einer Wirkung, die mit den Gesetzen der Natur im Widerspruch steht. Das Gebet ist das absolute Verhalten des menschlichen Herzens zu sich selbst, zu seinem eigenen Wesen — im Gebete vergißt der Mensch, daß eine Schranke seiner Wünsche existirt, und ist selig in diesem Vergessen.

Das Gebet ist die Selbsttheilung des Menschen in zwei Wesen — ein Dialog des Menschen mit sich selbst, mit seinem Herzen. Es gehört mit zur Wirkung des Gebets, daß es laut, deutlich, nachdrucksvoll ausgesprochen wird. Unwillkührlich quillt das Gebet über die Lippen heraus — der Druck des Herzens zersprengt das Schloß des Mundes. Aber

das laute Gebet ist nur das sein Wesen offenbarende Gebet: das Gebet ist wesentlich, wenn auch nicht äußerlich ausgesprochene, Rede — das lateinische Wort oratio bedeutet beides — im Gebete spricht sich der Mensch unverhohlen aus über das, was ihn drückt, was ihm überhaupt nahe geht; er vergegenständlicht sein Herz — daher die moralische Kraft des Gebets. Sammlung, sagt man, ist die Bedingung des Gebets. Aber sie ist mehr als Bedingung: das Gebet ist selbst Sammlung — Beseitigung aller zerstreuenden Vorstellungen, aller störenden Einflüsse von Außen, Einkehr in sich selbst, um sich nur zu seinem eignen Wesen zu verhalten. Nur ein zuversichtliches, aufrichtiges, herzliches, inniges Gebet, sagt man, hilft, aber diese Hülfe liegt im Gebete selbst. Wie überall in der Religion das Subjective, Secundäre, Bedingende die **prima causa**, die objective Sache selbst ist — so sind auch hier diese subjectiven Eigenschaften das objective Wesen des Gebets selbst*).

Die oberflächlichste Ansicht vom Gebet ist, wenn man in ihm nur einen Ausdruck des Abhängigkeitsgefühles sieht. Allerdings drückt es ein solches aus, aber die Abhängigkeit

---

*) Aus subjectiven Gründen vermag auch mehr das gemeinschaftliche als einzelne Gebet. Gemeinsamkeit erhöht die Gemüthskraft, steigert das Selbstgefühl. Was man allein nicht vermag, vermag man mit Andern. Alleingefühl ist Beschränktheitsgefühl; Gemeingefühl, Freiheitsgefühl. Darum drängen sich die Menschen, von Naturgewalten bedroht, zusammen. Multorum preces impossibile est, ut non impetrent, inquit Ambrosius . . . Sanctae orationis fervor quanto inter plures collectior, tanto ardet diutius ac intensius cor Divinum penetrat . . . Negatur singularitati, quod conceditur charitati. Sacra Hist. de gentis hebr. ortu. P. Paul. Mezger. Aug. Vind. 1700. p. 668. 669.

des Menschen von seinem Herzen, von seinen Gefühlen. Wer sich nur abhängig fühlt, der öffnet seinen Mund nicht zum Gebete; das Abhängigkeitsgefühl nimmt ihm die Lust, den Muth dazu; denn Abhängigkeitsgefühl ist Nothwendigkeitsgefühl. Das Gebet wurzelt vielmehr in dem unbedingten, um alle Nothwendigkeit unbekümmerten Vertrauen des Herzens, daß seine Angelegenheiten Gegenstand des absoluten Wesens sind, daß das allmächtige unendliche Wesen der Vater der Menschen, ein theilnehmendes, gefühlvolles, liebendes Wesen ist, daß also die dem Menschen theuersten, heiligsten Empfindungen göttliche Realitäten sind. Das Kind fühlt sich aber nicht abhängig von dem Vater als Vater; es hat vielmehr im Vater das Gefühl seiner Stärke, das Bewußtsein seines Werths, die Bürgschaft seines Daseins, die Gewißheit der Erfüllung seiner Wünsche; auf dem Vater ruht die Last der Sorge; das Kind dagegen lebt sorglos und glücklich im Vertrauen auf den Vater, seinen lebendigen Schutzgeist, der nichts will, als des Kindes Wohl und Glück. Der Vater macht das Kind zum Zweck, sich selbst zum Mittel seiner Existenz. Das Kind, welches seinen Vater um Etwas bittet, wendet sich nicht an ihn als ein von ihm unterschiedenes, selbstständiges Wesen, als Herrn, als Person überhaupt, sondern an ihn, wie und wiefern er abhängig, bestimmt ist von seinen Vatergefühlen, von der Liebe zu seinem Kinde*). Die Bitte ist nur ein Ausdruck von der Gewalt, die das Kind über den Vater ausübt — wenn man anders

*) Trefflich ist der Begriff des Abhängigkeitsgefühles, der Allmacht, des Gebetes, der Liebe in der vortrefflichen Schrift: Theanthropos. Eine Reihe von Aphorismen. Zürich 1838, entwickelt.

Digitized by Google

den Ausdruck Gewalt hier anwenden darf, da die Gewalt des Kindes nichts ist, als die Gewalt des Vaterherzens selbst. Die Sprache hat für Bitten und Befehlen dieselbe Form — den Imperativ. Die Bitte ist der Imperativ der Liebe. Und der amatorische Imperativ hat unendlich mehr Macht, als der despotische. Die Liebe befiehlt nicht; die Liebe braucht ihre Wünsche nur leise anzudeuten, um schon der Erfüllung derselben gewiß zu sein; der Despot muß schon in den Ton eine Gewalt hineinlegen, um andere, gegen ihn an sich gleichgültige Wesen zu Vollstreckern seiner Wünsche zu machen. Der amatorische Imperativ wirkt mit elektro-magnetischer Kraft, der despotische mit der mechanischen Kraft eines hölzernen Telegraphen. Der innigste Ausdruck Gottes im Gebet ist das Wort: Vater — der innigste, weil sich hier der Mensch zu dem absoluten Wesen als dem seinigen verhält, das Wort Vater eben selbst der Ausdruck der innigsten, intensivsten Identität ist, der Ausdruck, in dem unmittelbar die Gewähr meiner Wünsche, die Garantie meines Heils liegt. Die Allmacht, an die sich der Mensch im Gebete wendet, ist nichts als die Allmacht der Güte, die zum Heile des Menschen auch das Unmögliche möglich macht — in Wahrheit nichts andres als die Allmacht des Herzens, des Gefühls, welches alle Verstandesschranken durchbricht, alle Gränzen der Natur überflügelt, welches will, daß nichts Andres sei, als Gefühl, nichts sei, was dem Herzen widerspricht. Der Glaube an die Allmacht ist der Glaube an die Irrealität der Außenwelt, der Objectivität — der Glaube an die absolute Realität des Gemüths. Das Wesen der Allmacht drückt nichts aus, als das Wesen des Gemüths. Die Allmacht ist die Macht, vor der kein Gesetz, keine Determination

Digitized by Google

gilt und besteht, aber diese Macht ist eben das Gemüth, welches jede Determination, jedes Gesetz als Schranke empfindet und deßwegen aufhebt. Die Allmacht thut nichts weiter, als daß sie den innersten Willen des Gemüths vollstreckt, realisirt. Im Gebete wendet sich der Mensch an die Allmacht der Güte — das heißt also nichts andres als: im Gebete betet der Mensch sein eignes Herz an, schaut er das Wesen seines Gemüths als das absolute Wesen an.

XIV. Kapitel.

Das Geheimniß des Glaubens — das Geheimniß des Wunders.

Der Glaube an die Macht des Gebets — und nur da, wo dem Gebete eine Macht und zwar eine objective Macht zugeschrieben wird, ist noch das Gebet eine religiöse Wahrheit — ist eins mit dem Glauben an die Wundermacht und der Glaube an Wunder eins mit dem Wesen des Glaubens überhaupt. Nur der Glaube betet; nur das Gebet des Glaubens hat Kraft. Der Glaube ist aber nichts andres als die Zuversicht zur Realität des Subjectiven im Gegensatz zu den Schranken, d. i. Gesetzen der Natur und Vernunft, d. h. der natürlichen Vernunft. Das specifische Object des Glaubens ist daher das Wunder — Glaube ist Wunderglaube, Glaube und Wunder absolut unzertrennlich. Was objectiv das Wunder, oder die Wundermacht, das ist subjectiv der Glaube — das Wunder ist das äußere Gesicht des Glaubens — der Glaube die innere Seele des Wunders — der Glaube das Wunder des Geistes,

das Wunder des Gemüths, das sich im äußern Wunder nur vergegenständlicht. Dem Glauben ist nichts unmöglich — und diese Allmacht des Glaubens verwirklicht nur das Wunder. Das Wunder ist nur ein sinnliches Beispiel von dem, was der Glaube vermag. Unbegränztheit, Uebernatürlichkeit des Gemüths, Ueberschwänglichkeit des Gefühls, — Transcendenz ist daher das Wesen des Glaubens. Der Glaube bezieht sich nur auf Dinge, welche, im Widerspruch mit den Schranken, d. i. Gesetzen der Natur und Vernunft, die Realität des menschlichen Gemüths, der menschlichen Wünsche vergegenständlichen. Der Glaube entfesselt die Wünsche der Subjectivität von den Banden der natürlichen Vernunft; er genehmigt, was Natur und Vernunft versagen; er macht den Menschen darum selig, denn er befriedigt seine subjectivsten Wünsche. Und kein Zweifel beunruhigt den wahren Glauben. Der Zweifel entsteht nur da, wo ich aus mir selbst herausgehe, die Gränzen meiner Subjectivität überschreite, wo ich auch dem Andern außer mir, dem von mir Unterschiedenen Realität und Stimmrecht einräume, wo ich mich als ein subjectives, d. i. beschränktes Wesen weiß und nun durch das Andere außer mir meine Gränzen zu erweitern suche. Aber im Glauben ist das Princip des Zweifels selbst verschwunden, denn dem Glauben gilt eben an und für sich das Subjective für das Objective, das Absolute selbst. Der Glaube ist eben nichts andres als der Glaube an die absolute Realität der Subjectivität.

„Der Glaube ist ein solcher Muth im Hertzen, da man sich zu Gott alles Guts versieht. Einen solchen Glauben, da das Hertz alle Zuversicht auf Gott allein setzet, fordert Gott im ersten Gebot, da er spricht: Ich bin der Herr

Dein Gott..... Das ist ich will allein Dein Gott seyn, Du solt keinen andern Gott suchen; ich will Dir helfen aus aller Noth.... Du solt auch nicht denken, daß ich Dir feind sey und Dir nicht helffen wolle. Wo Du also denkest, so machest Du mich in Deinem Hertzen zu einem andern Gott, denn ich bin. Darum halts gewiß dafür, daß ich Dir wolle gnädig seyn." „Wie Du Dich kehrest und wendest, also kehret und wendet sich Gott. Denkest Du, er zürne mit Dir, so zürnet er. Denkest Du, er sey Dir unbarmhertzig und wolle Dich in die Hölle stoßen, so ist er also. Wie Du von Gott gläubest, also hast Du ihn." „**Gläubst Du es, so hast Du es; gläubst Du es aber nicht, so hast Du nichts davon.**" „Darum wie wir glauben, so geschieht uns. Halten wir ihn für unsern Gott, so wird er freylich nicht unser Teuffel seyn. Halten wir ihn aber nicht für unsern Gott, so wird er freylich auch nicht unser Gott, sondern muß ein verzehrend Feuer seyn." „Durch den **Unglauben** machen wir Gott zu einem Teuffel." *) Wenn ich also einen Gott glaube, so habe ich einen Gott, d. h. der Glaube an Gott ist der Gott des Menschen. Wenn Gott Das und so ist, was ich und wie ich glaube, was ist das Wesen Gottes anders, als das Wesen des Glaubens? Kannst Du aber an einen Dir guten Gott glauben, wenn Du Dir selbst nicht gut bist, wenn Du am Menschen verzweifelst, wenn er Dir nichts ist? Was ist also das Sein Gottes anders, als das Sein des Menschen, als das absolute Sich selbst gut Sein des Menschen? Glaubst Du, daß Gott für Dich ist, so glaubst Du,

*) Luther (T. XV. p. 282. T. XVI. p. 491 — 493).

Digitized by Google

daß nichts gegen Dich ist und sein kann, nichts Dir widerspricht. Glaubst Du aber, daß nichts gegen Dich ist und sein kann, so glaubst Du — was? — nichts Geringeres, als daß Du Gott bist.*) Daß Gott ein andres Wesen ist, das ist nur Schein, nur Imagination. Daß er Dein eignes Wesen, das sprichst Du damit aus, daß Gott ein Wesen für Dich ist. Was ist also der Glaube anders als die unendliche Selbstgewißheit des Menschen, die zweifellose Gewißheit, daß sein eignes subjectives Wesen das objective, ja absolute Wesen, das Wesen der Wesen ist?

Der Glaube beschränkt sich nicht durch die Vorstellung einer Welt, eines Weltganzen, einer Nothwendigkeit. Für den Glauben ist nur Gott, d. h. die schrankenfreie Subjectivität. Wo der Glaube im Menschen aufgeht, da geht die Welt unter, ja sie ist schon untergegangen. Der Glaube an den wirklichen Untergang und zwar an einen demnächst bevorstehenden, dem Gemüth präsenten Untergang dieser den christlichen Wünschen widersprechenden Welt ist daher ein Phänomen von dem innersten Wesen des christlichen Glaubens, ein Glaube, der sich gar nicht abtrennen läßt von dem übrigen Inhalt des christlichen Glaubens, mit dessen Aufgebung das wahre posi-

---

*) „Gott ist allmächtig; der aber glaubt, der ist ein Gott." Luther (in Chr. Kapps „Christus und die Weltgeschichte S. 11). An einer andern Stelle nennt Luther geradezu den Glauben den „Schöpfer der Gottheit"; freilich setzt er, auf seinem Standpunkt nothwendig, sogleich die Einschränkung hinzu: „nicht daß er an dem göttlichen ewigen Wesen etwas schaffe, sondern in uns schaffet er es." (T. XI. p. 161.)

tive Christenthum aufgegeben, verläugnet wird*). Das Wesen des Glaubens, welches sich durch alle seine Gegenstände bis ins Speciellste hinein bestätigen läßt, ist, daß das ist, was der Mensch wünscht — er wünscht unsterblich zu sein, also ist er unsterblich; er wünscht, daß ein Wesen sei, welches alles vermag, was der Natur und Vernunft unmöglich ist, also existirt ein solches Wesen; er wünscht, daß eine Welt sei, welche den Wünschen des Gemüths entspricht, eine Welt der unbeschränkten Subjectivität, d. i. der ungestörten Empfindung, der ununterbrochnen Seligkeit; nun existirt aber dennoch eine dieser subjectiven Welt entgegengesetzte Welt, also muß diese Welt vergehen — so nothwendig vergehen, als nothwendig ein Gott, das absolute Wesen der Subjectivität, besteht. Glaube, Liebe, Hoffnung sind die christliche Dreieinigkeit. Die Hoffnung bezieht sich auf die Erfüllung der Verheißungen — der Wünsche, die noch nicht erfüllt sind, aber erfüllt werden; die Liebe auf das Wesen, welches diese Verheißungen gibt und erfüllt, der Glaube auf die

---

*) Dieser Glaube ist der Bibel so wesentlich, daß sie ohne ihn gar nicht begriffen werden kann. Die Stelle 2. Petri 3, 8. spricht nicht, wie dieß aus dem ganzen Capitel hervorgeht, gegen einen nahen Untergang, denn wohl sind 1000 Jahre wie ein Tag vor dem Herrn, aber auch ein Tag wie 1000 Jahre, und die Welt kann daher schon morgen nicht mehr sein. Daß überhaupt in der Bibel ein sehr nahes Weltende erwartet und prophezeiht, obgleich nicht Tag und Stunde bestimmt wird, kann nur ein Lügner oder ein Blinder läugnen. S. hierüber auch Lützelberger's Schriften. Die religiösen Christen glaubten daher auch fast zu allen Zeiten an die Nähe des Weltuntergangs — Luther z. B. sagt öfter, daß „der jüngste Tag nicht weit ist" (z. B. T. XVI. p. 26.) — oder sehnten sich wenigstens in ihrem Gemüthe nach dem Ende der Welt, wenn sie gleich aus Klugheit es unbestimmt ließen, ob es nahe oder ferne sei. S. Augustin (de fine saeculi ad Hesychium c. 13).

Verheißungen, die Wünsche, welche bereits erfüllt, historische Thatsachen sind.

Das Wunder ist ein wesentlicher Gegenstand des Christenthums, wesentlicher Glaubensinhalt. Aber was ist das Wunder? Ein realisirter supranaturalistischer Wunsch — sonst nichts. Der Apostel Paulus erläutert das Wesen des christlichen Glaubens an dem Beispiel Abrahams. Abraham konnte auf natürlichem Wege nimmer auf Nachkommenschaft hoffen. Jehovah verhieß sie ihm gleichwohl aus besonderer Gnade. Und Abraham glaubte, der Natur zum Trotz. Darum wurde ihm auch dieser Glaube zur Gerechtigkeit, zum Verdienst angerechnet; denn es gehört viele Kraft der Subjectivität dazu, etwas im Widerspruch mit Erfahrung, wenigstens vernünftiger, gesetzmäßiger Erfahrung dennoch als gewiß anzunehmen. Aber was war denn der Gegenstand dieser göttlichen Verheißung? Nachkommenschaft: der Gegenstand eines menschlichen Wunsches. Und woran glaubte Abraham, wenn er Jehovah glaubte? an ein Wesen, welches alles vermag, alle menschlichen Wünsche erfüllen kann. „Sollte dem Herrn etwas unmöglich sein?"*)

Doch wozu versteigen wir uns bis zu Abraham hinauf? Die schlagendsten Beweise haben wir ja viel näher. Das Wunder speist Hungrige, heilt von Natur Blinde, Taube, Lahme, errettet aus Lebensgefahren, belebt selbst Todte auf die Bitten ihrer Verwandten. Es befriedigt also menschliche Wünsche — Wünsche, die aber zugleich, zwar nicht immer an sich selbst, wie der Wunsch, den Todten zu beleben, doch insofern, als sie die Wundermacht, wunderbare Hülfe ansprechen,

*) 1 Mose 18, 14.

transscendente, supranaturalistische Wünsche sind. Aber das Wunder unterscheidet sich dadurch von der natur- und vernunftgemäßen Befriedigungsweise menschlicher Wünsche und Bedürfnisse, daß es die Wünsche des Menschen auf eine dem Wesen des Wunsches entsprechende, auf die wünschenswertheste Weise befriedigt. Der Wunsch bindet sich an keine Schranke, kein Gesetz, keine Zeit; er will unverzüglich, augenblicklich erfüllt sein. Und siehe da! so schnell als der Wunsch, so schnell ist das Wunder. Die Wunderkraft realisirt augenblicklich, mit einem Schlag, ohne alles Hinderniß die menschlichen Wünsche. Daß Kranke gesund werden, das ist kein Wunder, aber daß sie unmittelbar auf einen bloßen Machtspruch hin gesund werden, das ist das Geheimniß des Wunders. Nicht also durch das Product oder Object, welches sie hervorbringt — würde die Wundermacht etwas absolut Neues, nie Gesehenes, nie Vorgestelltes, auch nicht einmal Erdenkbares verwirklichen, so wäre sie als eine wesentlich andere und zugleich objective Thätigkeit factisch erwiesen — sondern allein durch den Modus, die Art und Weise unterscheidet sich die Wunderthätigkeit von der Thätigkeit der Natur und Vernunft. Allein die Thätigkeit, welche dem Wesen, dem Inhalt nach eine natürliche, sinnliche, nur dem Modus nach eine übernatürliche, übersinnliche ist, diese Thätigkeit ist nur die Phantasie oder Einbildungskraft. Die Macht des Wunders ist daher nichts andres als die Macht der Einbildungskraft.

Die Wunderthätigkeit ist eine Zweckthätigkeit. Die Sehnsucht nach dem verlornen Lazarus, der Wunsch seiner Verwandten, ihn wieder zu besitzen, war der Beweggrund der wunderbaren Erweckung — die That selbst, die Befriedigung

dieses Wunsches, der Zweck. Allerdings geschah das Wunder „zur Ehre Gottes, daß der Sohn Gottes dadurch geehret werde“, aber die Schwestern des Lazarus, die nach dem Herrn schicken mit den Worten: „siehe, den Du lieb hast, der liegt krank“ und die Thränen, die Jesus vergoß, vindiciren dem Wunder einen menschlichen Ursprung und Zweck. Der Sinn ist: der Macht, die selbst Todte erwecken kann, ist kein menschlicher Wunsch unerfüllbar*). Und die Ehre des Sohnes besteht eben darin, daß er erkannt und verehrt wird als das Wesen, welches kann, was der Mensch nicht kann, aber wünscht zu können. Die Zweckthätigkeit beschreibt bekanntlich einen Kreis: sie läuft im Ende auf ihren Anfang zurück. Aber die Wunderthätigkeit unterscheidet sich dadurch von der gemeinen Verwirklichung des Zwecks, daß sie einen Zweck ohne Mittel realisirt, daß sie eine unmittelbare Identität des Wunsches und der Erfüllung bewirkt, daß sie folglich einen Kreis beschreibt, aber nicht in krummer, sondern in gerader, folglich der kürzesten Linie. Ein Kreis in gerader Linie ist das mathematische Sinn- und Ebenbild des Wun-

*) „Der ganzen Welt ists unmöglich, einen Todten aufzuwecken, aber dem Herrn Christo ists nicht allein nicht unmöglich, sondern es ist ihm auch keine Mühe noch Arbeit.... Solches hat Christus gethan zum Zeugniß und Zeichen, daß er aus dem Tode erretten könne und wolle. Er thuts nicht allezeit und an jedermann.... Es ist gnug, daß ers etliche Mal gethan hat, das andere sparet er bis auf den jüngsten Tag.“ Luther. (T. XVI. p. 518.) Die positive, wesentliche Bedeutung des Wunders ist daher die, daß das göttliche Wesen kein andres als das menschliche ist. Die Wunder bestätigen, beglaubigen die Lehre. Welche Lehre? Die eben, daß Gott ein Heiland der Menschen, ein Retter aus aller Noth, d. h. ein den Bedürfnissen und Wünschen des Menschen entsprechendes, also menschliches Wesen ist. Was der Gottmensch mit Worten ausspricht, das demonstrirt mit Thaten das Wunder ad oculos.

ders. So lächerlich es daher wäre, einen Kreis in gerader Linie construiren zu wollen, so lächerlich ist es, das Wunder philosophisch deduciren zu wollen. Das Wunder ist für die Vernunft sinnlos, undenkbar, so undenkbar, als ein hölzernes Eisen, ein Kreis ohne Peripherie. Ehe man die Möglichkeit bespricht, ob ein Wunder geschehen kann, zeige man die Möglichkeit, ob das Wunder, d. h. das Undenkbare denkbar ist.

Was dem Menschen die Einbildung der Denkbarkeit des Wunders beibringt, ist, daß das Wunder als eine sinnliche Begebenheit vorgestellt wird und der Mensch daher seine Vernunft durch, zwischen den Widerspruch sich einschiebende, sinnliche Vorstellungen täuscht. Das Wunder der Verwandlung des Wassers in Wein z. B. sagt in Wahrheit nichts andres, als: Wasser ist Wein, nichs andres, als die Identität zweier sich absolut widersprechender Prädicate oder Subjecte; denn in der Hand des Wunderthäters ist kein Unterschied zwischen beiden Substanzen; die Verwandlung ist nur die sinnliche Erscheinung von dieser Identität des sich Widersprechenden. Aber die Verwandlung verhüllt den Widerspruch, weil die natürliche Vorstellung der Veränderung sich dazwischen einschiebt. Allein es ist ja keine allmählige, keine natürliche, so zu sagen organische, sondern eine absolute, stofflose Verwandlung — eine reine creatio ex nihilo. In dem geheimniß- und verhängnißvollen Wunderact, in dem Act, der das Wunder zum Wunder macht, ist urplötzlich, ununterscheidbar Wasser Wein — was eben so viel sagen will, als: Eisen ist Holz, oder ein hölzernes Eisen.

Der Wunderact — und das Wunder ist nur ein flüchtiger Act — ist daher kein denkbarer, denn er hebt das Princip

der Denkbarkeit auf, — aber eben so wenig ein Object des Sinnes, ein Object wirklicher oder nur möglicher Erfahrung. Wasser ist wohl Gegenstand des Sinnes, auch Wein; ich sehe jetzt wohl Wasser, hernach Wein; aber das Wunder selbst, das was dieses Wasser urplötzlich zum Wein macht, dieß ist, weil kein Naturproceß, sondern ein reines Perfectum ohne vorhergehendes Imperfectum, ohne Modus, ohne Mittel und Weise, kein Gegenstand wirklicher oder nur möglicher Erfahrung. Das Wunder ist ein Ding der Einbildung — eben deßwegen auch so gemüthlich, denn die Phantasie ist die dem subjectiven Gemüthe allein entsprechende Thätigkeit, weil sie alle Schranken, alle Gesetze, welche dem Gemüthe wehethun, beseitigt, und so dem Menschen die unmittelbare, schlechthin unbeschränkte Befriedigung seiner subjectivsten Wünsche vergegenständlicht*). Gemüthlichkeit ist die wesentliche Eigenschaft des Wunders. Wohl macht auch das Wunder einen erhabnen, erschütternden Eindruck, insofern als es eine Macht ausdrückt, vor der nichts besteht — die Macht der Phantasie. Aber dieser Eindruck liegt nur in dem vorübergehenden Act des Thuns — der bleibende, wesenhafte Eindruck ist der gemüthliche. In dem Momente, wo der geliebte Todte aufgeweckt wird, erschrecken wohl die umstehenden Verwandten und Freunde über die außerordentliche, allmächtige Kraft, die Todte in Lebende verwandelt; aber in demselben ungetheilten Momente — denn die Wirkungen der Wundermacht sind absolut schnell — wo er

*) Freilich ist diese Befriedigung — eine Bemerkung, die sich übrigens von selbst versteht — insofern beschränkt, als sie an die Religion, den Glauben an Gott gebunden ist. Aber diese Beschränkung ist in Wahrheit keine Beschränkung, denn Gott selbst ist das unbeschränkte, das absolut befriedigte, in sich gesättigte Wesen des menschlichen Gemüthes.

aufersteht, wo das Wunder vollbracht ist, da fallen auch schon die Verwandten dem Wiedererstandnen in die Arme und führen ihn unter Freudenthränen nach Hause, um hier ein gemüthliches Fest zu feiern. Aus dem Gemüthe entspringt das Wunder, auf das Gemüth geht es wieder zurück. Selbst in der Darstellung verläugnet es nicht seinen Ursprung. Die adäquate Darstellung ist allein die gemüthliche. Wer sollte in der Erzählung von der Erweckung des Lazarus, dem größten Wunder, den gemüthlichen, behaglichen Legendenton verkennen?*) Gemüthlich ist aber eben das Wunder, weil es, wie gesagt, ohne Arbeit, ohne Anstrengung die Wünsche des Menschen befriedigt. Arbeit ist gemüthlos, ungläubig, rationalistisch; denn der Mensch macht hier sein Dasein abhängig von der Zweckthätigkeit, die selbst wieder lediglich durch den Begriff der gegenständlichen Welt vermittelt ist. Aber das Gemüth kümmert sich nichts um die objective Welt; es geht nicht außer und über sich hinaus; es ist selig in sich. Das Element der Bildung, das nordische Princip der Selbstentäußerung geht dem Gemüthe ab. Die Apostel und Evangelisten waren keine wissenschaftlich gebildete Männer. Bildung überhaupt ist nichts andres, als die Erhebung des Individuums über seine Subjectivität zur objectiven universalen Anschauung, zur Anschauung der Welt. Die Apostel waren Volksmänner; das Volk lebt nur in sich, im Gemüthe;

*) Die Legenden des Katholicismus — natürlich nur die bessern, wahrhaft gemüthlichen — sind gleichsam nur das Echo von dem Grundton, der schon in dieser neutestamentlichen Erzählung herrscht. — Das Wunder könnte man füglich auch definiren als den religiösen Humor. Besonders hat der Katholicismus das Wunder von dieser seiner humoristischen Seite ausgebildet.

darum siegte das Christenthum über die Völker. Vox populi vox Dei. Hätte das Christenthum über einen Philosophen, einen Geschichtschreiber, einen Dichter der classischen Zeit gesiegt? Die Philosophen, die zum Christenthum übergingen, waren schwache, schlechte Philosophen. Alle diejenigen, die noch classischen Geist in sich hatten, waren feindselig oder doch gleichgültig gegen das Christenthum. Der Untergang der Bildung war identisch mit dem Sieg des Christenthums. Der classische Geist, der Geist der Bildung ist der sich selbst durch Gesetze — freilich nicht willkührliche, endliche, sondern wahrhafte, an und für sich gültige Gesetze beschränkende, durch die Nothwendigkeit, die Wahrheit der Natur der Dinge Gefühl und Phantasie bestimmende, kurz der objective Geist. An die Stelle dieses Geistes trat mit dem Christenthum das Princip der unbeschränkten, maaßlosen, überschwänglichen, supranaturalistischen Subjectivität — ein in seinem innersten Wesen dem Princip der Wissenschaft, der Bildung entgegengesetztes Princip*). Mit dem Christenthum verlor der Mensch den Sinn, die Fähigkeit, sich in die Natur, das Universum hineinzudenken. So lange das wahre, ungeheuchelte, unverfälschte, rücksichtslose Christenthum existirte, so lange das Christenthum eine lebendige, praktische Wahrheit

*) Bildung in dem Sinne, in dem sie hier genommen wird. Weltbildung wäre der richtige Ausdruck, wenn dieser nicht im Sprachgebrauch eine zu gemeine und oberflächliche Bedeutung erhalten hätte. — Höchst charakteristisch für das Christenthum — ein populärer Beweis des Gesagten — ist es, daß nur die Sprache der Bibel, nicht die eines Sophokles oder Plato, also nur die unbestimmte gesetzlose Sprache des Gemüths, nicht die Sprache der Kunst und Philosophie für die Sprache, die Offenbarung des göttlichen Geistes im Christenthum galt und heute noch gilt. —

war, so lange geschahen wirkliche Wunder, und sie geschahen nothwendig, denn der Glaube an todte, historische, vergangne Wunder ist selbst ein todter Glaube, der erste Ansatz zum Unglauben, oder vielmehr die erste und eben deßwegen schüchterne, unwahre, unfreie Weise, wie der Unglaube an das Wunder sich Luft macht. Aber wo Wunder geschehen, da verfließen alle bestimmten Gestalten in den Nebel der Phantasie und des Gemüths; da ist die Welt, die Wirklichkeit keine Wahrheit, da gilt für das objective, wirkliche Wesen allein das wunderthätige, gemüthliche, d. i. subjective Wesen.

Für den bloßen Gemüthsmenschen ist unmittelbar, ohne daß er es will und weiß, die Einbildungskraft die höchste Thätigkeit, die ihn beherrschende; als die höchste, die Thätigkeit Gottes, die schöpferische Thätigkeit. Sein Gemüth ist ihm eine unmittelbare Wahrheit und Realität; so real ihm das Gemüth ist — und es ist ihm das Realste, Wesenhafteste; er kann nicht von seinem Gemüthe abstrahiren, nicht darüber hinaus — so real ist ihm die Einbildung. Die Phantasie oder Einbildungskraft (die hier nicht unterschieden werden, obwohl an sich verschieden) ist ihm nicht so, wie uns Verstandesmenschen, die wir sie als die subjective von der objectiven Anschauung unterscheiden, Gegenstand; sie ist unmittelbar mit ihm selbst, mit seinem Gemüthe identisch, und als identisch mit seinem Wesen, seine wesentliche, gegenständliche, nothwendige Anschauung selbst. Für uns ist wohl die Phantasie eine willkührliche Thätigkeit, aber wo der Mensch das Princip der Bildung, der Weltanschauung nicht in sich aufgenommen, wo er nur in seinem Gemüthe lebt und webt, da ist die Phantasie eine unmittelbare, unwillkührliche Thätigkeit.

Die Erklärung der Wunder aus Gemüth und Phantasie gilt Vielen heutigen Tags freilich für oberflächlich. Aber man denke sich hinein in die Zeiten, wo noch lebendige, gegenwärtige Wunder geglaubt wurden, wo die Realität der Dinge außer uns noch kein geheiligter Glaubensartikel war, wo die Menschen so abgezogen von der Weltanschauung lebten, daß sie tagtäglich dem Untergang der Welt entgegen sahen, wo sie nur lebten in der wonnetrunknen Aussicht und Hoffnung des Himmels, also in der Einbildung — denn mag der Himmel sein, was er will, für sie wenigstens existirte er, so lange sie auf Erden waren, nur in der Einbildungskraft — wo diese Einbildung keine Einbildung, sondern Wahrheit, ja die ewige, allein bestehende Wahrheit, nicht ein thatloses, müßiges Trostmittel nur, sondern ein praktisches, die Handlungen bestimmendes Moralprincip war, welchem die Menschen mit Freuden das wirkliche Leben, die wirkliche Welt mit allen ihren Herrlichkeiten zum Opfer brachten — man denke sich da hinein und man muß in der That selbst sehr oberflächlich sein, wenn man die psychologische Genesis für oberflächlich erklärt. Kein stichhaltiger Einwand ist es, daß diese Wunder im Angesicht ganzer Versammlungen geschehen sind oder geschehen sein sollen: Keiner war bei sich, Alle erfüllt von überschwänglichen, supranaturalistischen Vorstellungen, Empfindungen; Alle beseelte derselbe Glaube, dieselbe Hoffnung, dieselbe Phantasie. Wem sollte es aber unbekannt sein, daß es auch gemeinschaftliche oder gleichartige Träume, gemeinschaftliche oder gleichartige Visionen gibt, zumal bei gemüthlichen, in und auf sich beschränkten, enge zusammenhaltenden Individuen? Doch dem sei wie es wolle. Ist die Erklärung der Wunder aus Gemüth und Phantasie oberflächlich, so fällt die

Schuld der Oberflächlichkeit nicht auf den Erklärer, sondern auf den Gegenstand selbst — auf das Wunder; denn das Wunder drückt, bei Lichte besehen, eben gar nichts weiter aus, als die Zaubermacht der Phantasie, die ohne Widerspruch alle Wünsche des Herzens erfüllt.*)

XV. Kapitel.

Das Geheimniß der Auferstehung und übernatürlichen Geburt.

Die Qualität der Gemüthlichkeit gilt nicht nur von den praktischen Wundern, wo von selbst diese Qualität in die Augen springt, da sie unmittelbar das Wohl, den Wunsch des menschlichen Individuums betreffen; sie gilt auch von den theoretischen oder eigentlich dogmatischen Wundern. So von dem Wunder der Auferstehung und übernatürlichen Geburt.

Der Mensch hat, wenigstens im Zustande des Wohlseins, den Wunsch, nicht zu sterben. Dieser Wunsch ist ursprünglich eins mit dem Selbsterhaltungstriebe. Was lebt, will sich behaupten, will leben, folglich nicht sterben. Dieser erst negative Wunsch wird in der spätern Reflexion und im Gemüthe, unter dem Drucke des Lebens, besonders des bürgerlichen und politischen Lebens, zu einem positiven Wunsche, zum Wunsche eines Lebens und zwar bessern Lebens nach dem

*) Manchen Wundern mag wirklich ursprünglich eine physikalische oder physiologische Erscheinung zu Grunde gelegen haben. Aber hier handelt es sich nur von der religiösen Bedeutung und Genesis des Wunders.

Tode. Aber in diesem Wunsche liegt zugleich der Wunsch der Gewißheit dieser Hoffnung. Die Vernunft kann diese Hoffnung nicht erfüllen. Man hat daher gesagt: alle Beweise für die Unsterblichkeit sind ungenügend, oder selbst, daß sie die Vernunft gar nicht aus sich erkennen, viel weniger beweisen könne. Und mit Recht: die Vernunft gibt nur allgemeine Beweise; die Gewißheit meiner persönlichen Fortdauer kann sie mir nicht geben, und diese Gewißheit verlangt man eben. Aber zu solcher Gewißheit gehört eine unmittelbare persönliche Versicherung, eine thatsächliche Bestätigung. Diese kann mir nur dadurch gegeben werden, daß ein Todter, von dessen Tode wir vorher versichert waren, wieder aus dem Grabe aufersteht, und zwar ein Todter, der kein gleichgültiger, sondern vielmehr das Vorbild der Andern ist, so daß auch seine Auferstehung das Vorbild, die Garantie der Auferstehung der Andern ist. Die Auferstehung Christi ist daher **das befriedigte Verlangen des Menschen nach unmittelbarer Gewißheit von seiner persönlichen Fortdauer nach dem Tode** — die persönliche Unsterblichkeit als eine sinnliche, unbezweifelbare Thatsache.

Die Frage von der Unsterblichkeit war bei den heidnischen Philosophen eine Frage, bei welcher das Interesse der Persönlichkeit nur Nebensache war. Es handelte sich hier hauptsächlich nur um die Natur der Seele, des Geistes, des Lebensprincipes. Im Gedanken von der Unsterblichkeit des Lebensprincipes liegt keineswegs unmittelbar der Gedanke, geschweige die Gewißheit der persönlichen Unsterblichkeit. Darum drücken sich die Alten so unbestimmt, so widersprechend, so zweifelhaft über diesen Gegenstand aus. Die Christen dagegen in der zweifellosen Gewißheit, daß ihre persönlichen, gemüthlichen

Wünsche erfüllt werden, d. h. in der Gewißheit von dem göttlichen Wesen ihres Gemüths, von der Wahrheit und Unantastbarkeit ihrer subjectiven Gefühle, machten, was bei den Alten die Bedeutung eines theoretischen Problems hatte, zu einer unmittelbaren Thatsache, eine theoretische, eine an sich freie Frage zu einer bindenden Gewissenssache, deren Läugnung dem Majestätsverbrechen des Atheismus gleich kam. Wer die Auferstehung läugnet, läugnet die Auferstehung Christi, wer Christi Auferstehung läugnet, läugnet Christus, wer aber Christus läugnet, läugnet Gott. So machte das „geistige" Christenthum eine geistige Sache zu einer geistlosen Sache! Den Christen war die Unsterblichkeit der Vernunft, des Geistes viel zu abstract und negativ; ihnen lag nur die persönliche, gemüthliche Unsterblichkeit am Herzen; aber die Bürgschaft dieser liegt nur in der fleischlichen Auferstehung. Die Auferstehung des Fleisches ist der höchste Triumph des Christenthums über die erhabene, aber allerdings abstracte, Geistigkeit und Objectivität der Alten. Darum wollte auch die Auferstehung den Heiden durchaus nicht in den Kopf.

Aber wie die Auferstehung, das Ende der heiligen Geschichte — eine Geschichte, die aber nicht die Bedeutung einer Historie, sondern der Wahrheit selber hat — ein realisirter Wunsch, so ist es auch der Anfang derselben, die übernatürliche Geburt, obgleich diese sich nicht auf ein unmittelbar persönliches Interesse, sondern mehr nur auf ein particuläres subjectives Gefühl bezieht.

Je mehr sich der Mensch der Natur entfremdet, je subjectiver, d. i. über- oder widernatürlicher seine Anschauung wird, desto größere Scheu bekommt er vor der Natur oder wenig-

stens vor den natürlichen Dingen und Processen, die seiner Phantasie mißfallen, ihn widerlich afficiren*). Der freie, objective Mensch findet allerdings auch Ekelhaftes und Widerliches in der Natur, aber er begreift es als eine natürliche, unvermeidliche Folge und überwindet in dieser Einsicht seine Gefühle als nur subjective, unwahre Gefühle. Der subjective, nur im Gemüthe und in der Phantasie lebende Mensch dagegen fixirt, beanstandet diese Dinge mit einem ganz besondern Widerwillen. Er hat das Auge jenes unglücklichen Findlings, welcher auch an der schönsten Blume nur die kleinen „schwarzen Käferchen", die auf ihr herumliefen, bemerkte und durch diese Wahrnehmung den Genuß an der Anschauung der Blume sich verbitterte. Der subjective Mensch macht aber seine Gefühle zum Maaßstab dessen, was sein soll. Was ihm nicht gefällt, was sein transcendentes, über- oder widernatürliches Gemüth beleidigt, das soll nicht sein. Kann auch das, was ihm wohlgefällt, nicht sein ohne das, was ihm mißfällt — der subjective Mensch richtet sich nicht

*) „Wo Adam in die Sünde nicht gefallen wäre, so würde man von der Wölfe, Löwen, Bären u. s. w. Grausamkeit nichts wissen und wäre ganz und gar nichts in der ganzen Creatur dem Menschen verdrießlich oder schädlich gewesen..... so wären keine Dörner, noch Disteln, noch Krankheiten...... die Stirne wäre ihm nicht verrunzelt worden, so wäre kein Fuß, noch Hand, noch ein ander Glied des Leibes schwach, matt oder siech worden." „Nun aber nach dem Falle wissen und fühlen wir alle, was für ein Grimm in unserm Fleische stecket, welches nicht alleine grimmig und brünstig gelüstet und begehret, sondern auch eckelt, wenn es überkommen hat, darnach es gelüstet hat." „Aber dieß ist der Erbsünde Schuld, davon die ganze Creatur beschmutzet worden ist, also, daß ich es dafür halte, es sey für dem Falle die Sonne viel heller, das Wasser viel lauterer und reiner und das Land von allen Gewächsen viel reicher und völler gewesen." Luther. (Th. I. S. 322—23. 329. 337.)

nach den langweiligen Gesetzen der Logik und Physik, sondern nach der Willkühr der Phantasie — er läßt daher das Mißfällige an einer Sache weg, das Wohlgefällige aber hält er fest. So gefällt ihm wohl die reine, unbefleckte Jungfrau; aber wohl gefällt ihm auch die Mutter, jedoch nur die Mutter, die keine Beschwerden leidet, die Mutter, die schon das Kindlein auf den Armen trägt.

An und für sich ist die Jungfrauschaft im innersten Wesen seines Geistes, seines Glaubens sein höchster Moralbegriff, das Cornu copiae seiner supranaturalistischen Gefühle und Vorstellungen, sein personificirtes Ehr- und Schamgefühl vor der gemeinen Natur*). Aber zugleich regt sich doch auch ein natürliches Gefühl in seiner Brust, das barmherzige Gefühl der Mutterliebe. Was ist nun in dieser Herzensnoth, in diesem Zwiespalt zwischen einem natürlichen und über- oder widernatürlichen Gefühl zu thun? Der Supranaturalist muß Beides verbinden, in einem und demselben Subjecte zwei sich gegenseitig ausschließende Prädicate zusammenfas-

*) Tantum denique abest incesti cupido, ut nonnullis rubori sit etiam pudica conjunctio. M. Felicis Oct. c. 31. Der Pater Gil war so außerordentlich keusch, daß er kein Weib von Gesicht kannte, ja er fürchtete sich sogar, nur sich selbst anzufassen, se quoque ipsum attingere quodammodo horrebat. Der Pater Coton hatte einen so feinen Geruch in diesem Punkte, daß er bei Annäherung von unkeuschen Personen einen unerträglichen Gestank wahrnahm. (Bayle Dict. Art. Mariana Rem. C.) Aber das oberste, das göttliche Princip dieser hyperphysischen Delicatesse ist die Jungfrau Maria; daher sie bei den Katholiken heißt: Virginum gloria, Virginitatis corona, Virginitatis typus et forma puritatis, Virginum vexillifera, Virginitatis magistra, Virginum prima, Virginitatis primiceria.

sen*). O welche Fülle gemüthlicher, holdseliger, übersinnlich sinnlicher Gefühle liegt in dieser Verknüpfung!

Hier haben wir den Schlüssel zu dem Widerspruch im Katholicismus, daß zugleich die Ehe, zugleich die Ehelosigkeit heilig ist. Der dogmatische Widerspruch der jungfräulichen Mutter oder mütterlichen Jungfrau ist hier nur als ein praktischer Widerspruch verwirklicht. Aber gleichwohl ist diese wunderbare, der Natur und Vernunft widersprechende, dem Gemüthe und der Phantasie aber im höchsten Grade entsprechende Verknüpfung der Jungferschaft und Mutterschaft kein Product des Katholicismus; sie liegt selbst schon in der zweideutigen Rolle, welche die Ehe in der Bibel, namentlich im Sinne des Apostels Paulus spielt. Die Lehre von der übernatürlichen Zeugung und Empfängniß Christi ist eine wesentliche Lehre des Christenthums, eine Lehre, die sein inneres dogmatisches Wesen ausspricht, die auf demselben Fundament, wie alle übrigen Wunder und Glaubensartikel beruht. So gut die Christen an dem Tode, den der Philosoph, der Naturforscher, der freie, objective Mensch überhaupt für eine natürliche Nothwendigkeit erkennt, überhaupt an den Gränzen der Natur, welche dem Gemüthe Schranken, der Vernunft aber vernünftige Gesetze sind, Anstoß nahmen und sie daher durch die Macht der Wunderthätigkeit beseitigten, so gut mußten sie auch an dem Naturproceß der Zeugung Anstoß nehmen und ihn durch die Wundermacht negiren. Und wie die Auferstehung, so kommt auch die übernatürliche Geburt

---

*) Salve sancta parens, enixa puerpera Regem,
Gaudia matris habens cum Virginitatis honore.
(Theol. schol. Mezger T. IV. p. 132.)

Allen, nämlich Gläubigen, zu Gute; denn die Empfängniß der Maria, als unbefleckt durch das männliche Sperma, welches das eigentliche Contagium der Erbsünde ist, war ja der erste Reinigungsact der sünden-, d. i. naturbeschmutzten Menschheit. Nur weil der Theanthropos nicht angesteckt war von der Erbsünde, konnte Er, der Reine, die Menschheit reinigen in den Augen Gottes, welchen der natürliche Zeugungsproceß ein Gräuel, weil er selbst nichts andres als das übernatürliche Gemüth ist.

Selbst die trocknen, so willkührlich kritischen protestantischen Orthodoxen betrachteten noch die Empfängniß der gottgebärenden Jungfrau als ein großes, verehrungs- und anstaunungswürdiges, heiliges, übervernünftiges Glaubensmysterium *). Aber bei den Protestanten, welche den Christen nur auf den Glauben reducirten und beschränkten, im Leben aber Mensch sein ließen, hatte auch dieses Mysterium nur dogmatische, nicht mehr praktische Bedeutung. Sie ließen sich durch dieses Mysterium in ihrer Heirathslust nicht irre machen. Bei den Katholiken, überhaupt den alten unbedingten, unkritischen Christen war, was ein Mysterium des Glaubens, auch ein Mysterium des Lebens, der Moral **). Die katholische Moral ist christlich, mystisch, die protestantische Moral war schon von Anfang an rationalistisch. Die protestantische Moral ist und war eine fleischliche Vermischung des Christen mit dem Menschen — dem natürlichen, politischen, bürgerlichen, socialen Menschen oder wie ihr ihn sonst im

*) S. z. B. J. D. Winckler Philolog. Lactant. s. Brunsvigae. 1754. p. 247—254.

**) S. hierüber auch „Philos. und Christenthum" von L. Feuerbach.

Unterschiede vom christlichen nennen wollt — die katholische Moral bewahrte auf ihrem Herzen das Geheimniß der unbefleckten Jungfräulichkeit. Die katholische Moral war die Mater dolorosa, die protestantische eine wohlbeleibte, kindergesegnete Hausfrau. Der Protestantismus ist von Grund aus der Widerspruch zwischen Glauben und Leben — darum aber die Quelle oder doch Bedingung der Freiheit geworden. Eben deßwegen weil das Mysterium der Virgo Deipara bei den Protestanten nur noch in der Theorie oder vielmehr in der Dogmatik, aber nicht mehr in praxi galt, sagten sie, daß man sich nicht vorsichtig, nicht zurückhaltend genug darüber ausdrücken könne, daß man es durchaus nicht zu einem Object der Speculation machen dürfe. Was man praktisch negirt, hat keinen wahren Grund und Bestand mehr im Menschen, ist nur noch ein Gespenst der Vorstellung. Deßhalb verbirgt, entzieht man es dem Verstande. Gespenster vertragen nicht das Tageslicht.

Selbst auch die spätere, übrigens schon in einem Briefe an den heiligen Bernhard, der sie aber verwirft, ausgesprochene, Glaubensvorstellung, daß auch die Maria unbefleckt ohne Erbsünde empfangen worden sei, ist keineswegs eine „sonderbare Schulmeinung", wie sie ein moderner Historiker nennt. Sie ergab sich vielmehr aus einer natürlichen Folgerung und einer frommen, dankbaren Gesinnung gegen die Mutter Gottes. Was ein Wunder, was Gott gebiert, muß selbst wunderbaren, göttlichen Ursprungs und Wesens sein. Wie hätte Maria die Ehre haben können, vom heiligen Geiste beschattet zu werden, wenn sie nicht vorher schon von Hause aus wäre purificirt worden? Konnte der heil. Geist in einem von der Erbsünde besudelten Leibe Wohnung nehmen? Wenn

Ihr das Princip des Christenthums, die heil- und wundervolle Geburt des Heilands nicht sonderbar findet — o! so findet doch auch die naiven, einfältigen, gutmüthigen Folgerungen des Katholicismus nicht sonderbar.

XVI. Kapitel.

Das Geheimniß des christlichen Christus oder des persönlichen Gottes.

Die Grunddogmen des Christenthums sind realisirte Herzenswünsche — das Wesen des Christenthums ist das Wesen des Gemüths. Es ist gemüthlicher, zu leiden, als zu handeln, gemüthlicher, durch einen Andern erlöst und befreit zu werden, als sich selbst zu befreien, gemüthlicher, von einer Person als von der Kraft der Selbstthätigkeit sein Heil abhängig zu machen, gemüthlicher, statt des Objects des Strebens ein Object der Liebe zu setzen, gemüthlicher, sich von Gott geliebt zu wissen, als sich selbst zu lieben mit der einfachen, natürlichen Selbstliebe, die allen Wesen eingeboren, gemüthlicher, sich in den liebestrahlenden Augen eines andern persönlichen Wesens zu bespiegeln, als in den Hohlspiegel des eignen Selbsts oder in die kalte Tiefe des stillen Oceans der Natur zu schauen, gemüthlicher überhaupt, sich von **seinem eignen Gemüthe** als **von einem andern**, aber doch im **Grunde demselbigen Wesen afficiren** zu lassen, als sich selbst durch die Vernunft zu bestimmen. Das Gemüth ist überhaupt der Casus obliquus des Ich, das Ich im Accusativ. Das Fichte'sche Ich ist gemüthlos, weil der Accusativ dem Nominativ gleich ist, weil es ein Indeclinabile. Aber das Ge-

müth ist das von sich selbst afficirte und zwar das von sich, als wie von einem andern Wesen afficirte Ich — das passive Ich. Das Gemüth verwandelt das Activum im Menschen in ein Passivum und das Passivum in ein Activum. Das Denkende ist dem Gemüthe das Gedachte, das Gedachte das Denkende. Das Gemüth ist träumerischer Natur; darum weiß es auch nichts Seligeres, nichts Tieferes, als den Traum. Aber was ist der Traum? Die Umkehrung des wachen Bewußtseins. Im Traume ist das Handelnde das Leidende, das Leidende das Handelnde; im Traume nehme ich meine Selbstaffectionen als Affectionen von Außen, die Gemüthsbewegungen als Ereignisse, meine Vorstellungen und Empfindungen als Wesen außer mir wahr, leide ich, was ich außerdem thue. Der Traum bricht die Strahlen des Lichts doppelt — daher sein unbeschreiblicher Reiz. Es ist dasselbe Ich, dasselbe Wesen im Traume, wie im Wachen; der Unterschied ist nur, daß im Wachen das Ich sich selbst afficirt, im Traume von sich selbst, als wie von einem andern Wesen afficirt wird. Ich denke mich — ist gemüthlos, rationalistisch; ich bin gedacht von Gott und denke mich nur als gedacht von Gott — ist gemüthvoll, ist religiös. Das Gemüth ist der Traum mit offnen Augen; die Religion der Traum des wachen Bewußtseins; der Traum der Schlüssel zu den Geheimnissen der Religion.

Das höchste Gesetz des Gemüths ist die unmittelbare Einheit des Willens und der That, des Wunsches und der Wirklichkeit. Dieses Gesetz erfüllt der Erlöser. Wie das äußerliche Wunder im Gegensatz zur natürlichen Thätigkeit die physischen Bedürfnisse und Wünsche des Menschen unmittelbar realisirt; so befriedigt der Erlöser, der Versöhner, der

Gottmensch im Gegensatz zur moralischen Selbstthätigkeit des natürlichen oder rationalistischen Menschen unmittelbar die innern moralischen Bedürfnisse und Wünsche, indem er den Menschen der Vermittlungsthätigkeit seinerseits überhebt. Was Du wünschest, ist bereits ein Perfectum. Du willst Dir die Seligkeit erwerben, verdienen. Die Moral ist die Bedingung, das Mittel der Seligkeit. Aber Du kannst es nicht — d. h. in Wahrheit: Du brauchst es nicht. Es ist schon geschehen, was Du erst machen willst. Du hast Dich nur passiv zu verhalten, Du brauchst nur zu glauben, nur zu genießen. Du willst Dir Gott geneigt machen, seinen Zorn beschwichtigen, Frieden haben vor Deinem Gewissen. Aber dieser Friede existirt schon; dieser Friede ist der Mittler, der Gottmensch — Er ist Dein beschwichtigtes Gewissen, Er die Erfüllung des Gesetzes und damit die Erfüllung Deines eignen Wunsches und Strebens.

Darum ist aber auch jetzt nicht mehr das Gesetz, sondern der Erfüller des Gesetzes das Muster, die Richtschnur, das Gesetz Deines Lebens. Wer das Gesetz erfüllt, annullirt das Gesetz. Das Gesetz hat nur Autorität, nur Gültigkeit der Gesetzwidrigkeit gegenüber. Wer aber das Gesetz vollkommen erfüllt, der sagt zum Gesetz: was du willst, das will ich von selbst, und was du nur befiehlst, bekräftige ich durch die That; mein Leben ist das wahre, das lebendige Gesetz. Der Erfüller des Gesetzes tritt daher nothwendig an die Stelle des Gesetzes, und zwar als ein neues Gesetz, ein Gesetz, dessen Joch sanft und milde ist. Denn statt des nur commandirenden Gesetzes stellt er sich selbst als Beispiel, als ein Object der Liebe, der Bewunderung und Nacheiferung hin und wird dadurch zum Erlöser von der Sünde. Das Gesetz

gibt mir nicht die Kraft, das Gesetz zu erfüllen; nein! es ist barbarisch; es befiehlt nur, ohne sich darum zu bekümmern, ob ich es auch erfüllen kann und wie ich es erfüllen soll; es überläßt mich rath- und hülflos nur mir selbst. Aber wer mir mit seinem Beispiel voranleuchtet, der greift mir unter die Arme, der theilt mir seine eigne Kraft mit. Das Gesetz leistet keinen Widerstand der Sünde, aber Wunder wirkt das Beispiel. Das Gesetz ist todt; aber das Beispiel animirt, begeistert, reißt den Menschen unwillkührlich mit sich fort. Das Gesetz spricht nur zum Verstande und setzt sich direct den Trieben entgegen; das Beispiel dagegen schmiegt sich an einen mächtigen, sinnlichen Trieb — an den unwillkührlichen Nachahmungstrieb an. Das Beispiel wirkt auf Gemüth und Phantasie. Kurz, das Beispiel hat magische, d. h. sinnliche Kräfte; denn die magische, d. i. unwillkührliche Anziehungskraft ist eine wesentliche Eigenschaft, wie der Materie überhaupt, so der Sinnlichkeit insbesondre.

Die Alten sagten, wenn die Tugend sich sehen lassen könnte oder würde, so würde sie durch ihre Schönheit Alle für sich gewinnen und begeistern. Die Christen waren so glücklich, auch diesen Wunsch erfüllt zu sehen. Die Heiden hatten ein ungeschriebenes, die Juden ein geschriebenes Gesetz, die Christen ein Exempel, ein Vorbild, ein sichtbares, persönlich lebendiges Gesetz, ein Fleisch gewordnes, ein menschliches Gesetz. Daher die Freudigkeit namentlich der ersten Christen — daher der Ruhm des Christenthums, daß nur es allein die Kraft habe und gebe, der Sünde zu widerstehen. Und dieser Ruhm soll ihm nicht abgestritten werden. Nur ist zu bemerken, daß die Kraft des Tugendexempels nicht sowohl die Macht der Tugend, als vielmehr die Macht des Beispiels über-

haupt ist, gleichwie die Macht der religiösen Musik nicht die Macht der Religion, sondern die Macht der Musik ist*), daß daher das Tugendbild wohl tugendhafte Handlungen zur Folge hat, aber ohne die Gesinnungen und Beweggründe der Tugend. Aber dieser einfache und wahre Sinn von der erlösenden und versöhnenden Macht des Beispiels im Unterschiede von der Macht des Gesetzes, auf welchen wir reducirten den Gegensatz von Gesetz und Christus, drückt keineswegs die volle religiöse Bedeutung der christlichen Erlösung und Versöhnung aus. In dieser reducirt sich vielmehr Alles auf die persönliche Kraft jenes wunderbaren Mittelwesens, welches weder Gott, noch Mensch allein, sondern ein Mensch ist, der zugleich Gott, und ein Gott, der zugleich Mensch ist, und welches daher nur im Zusammenhang mit der Bedeutung des Wunders begriffen werden kann. In dieser ist der wunderbare Erlöser nichts andres, als der realisirte Wunsch des Gemüths, frei zu sein von den Gesetzen der Moral, d. h. von den Bedingungen, an welche die Tugend auf dem natürlichen Weg gebunden ist, der realisirte Wunsch, von den moralischen Uebeln augenblicklich, unmittelbar, mit einem Zauberschlage, d. h. auf absolut subjective, gemüthliche Weise erlöst zu werden. „Gottes Wort, sagt z. B. Luther, richtet alle Dinge schleunig aus, bringet die Vergebung der Sünde und gibt

*) Interessant ist in dieser Beziehung das Selbstbekenntniß Augustins. Ita fluctuo inter periculum voluptatis et experimentum salubritatis: magisque adducor . . . cantandi consuetudinem approbare in ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat. Tamen cum mihi accidit, ut nos amplius cantus, quam res quae canitur moveat, poenaliter me peccare confiteor. Confess. l. X. c. 33.

Dir das ewige Leben, und kostet nicht mehr, denn daß Du das Wort hörest und wenn Du es gehört hast, gläubest. Gläubest Du es, so hast Du es ohne alle Mühe, Kost, Verzug und Beschwerung."*) Aber das Anhören des Wortes Gottes, dessen Folge der Glaube ist, das ist selbst eine „Gabe Gottes". Also ist der Glaube nichts andres als ein psychologisches Wunder, ein Wunderwerk Gottes im Menschen, wie Luther gleichfalls selber sagt. Aber frei von der Sünde und dem Schuldbewußtsein wird der Mensch nur durch den Glauben — die Moral ist abhängig vom Glauben, die Tugenden der Heiden sind nur glänzende Laster — also moralisch frei und gut nur durch das Wunder.

Daß die Wunderkraft eins ist mit dem Begriffe des Mittelwesens, ist historisch selbst schon dadurch erwiesen, daß die Wunder des alten Testaments, die Gesetzgebung, die Vorsehung, kurz alle die Elemente, welche das Wesen der Religion constituiren, schon im spätern Judenthum in die göttliche Weisheit, in den Logos verlegt wurden. Dieser Logos schwebt aber bei Philo noch in der Luft zwischen Himmel und Erde, bald als ein Abstractum, bald als ein Concretum, d. h. Philo schwankt zwischen sich selbst als Philosophen und sich als religiösen Israeliten, zwischen dem positiven Element der Religion und der metaphysischen Idee der Gottheit, jedoch so, daß das abstracte Element selbst bei ihm ein mehr oder weniger phantastisches ist. Im Christenthum kam erst dieser Logos zu vollkommner Consistenz, das Abstractum wurde ein entschiednes Concretum, d. h. die Religion concentrirte sich jetzt ausschließlich auf das Element, das Object, welches ihre

*) T. XVI. p. 490.

wesentliche Differenz begründet. Der Logos ist das personificirte Wesen der Religion. Wenn daher Gott als das Wesen des Gemüths bestimmt wurde, so hat dieß erst im Logos seine volle Wahrheit.

Gott als Gott ist noch das verschloßne, verborgne Gemüth; das aufgeschloßne, offne, sich gegenständliche Gemüth oder Herz ist erst Christus. Erst in Christus ist das Gemüth vollkommen seiner selbst gewiß und versichert, außer allem Zweifel über die Wahrhaftigkeit und Göttlichkeit seines eignen Wesens; denn Christus schlägt nichts dem Gemüthe ab; er erfüllt alle seine Bitten. In Gott verschweigt noch das Gemüth, was ihm auf dem Herzen liegt; es seufzt nur; aber in Christus spricht es sich vollkommen aus; hier behält es nichts mehr für sich zurück. Der Seufzer ist der noch ängstliche Wunsch; er drückt sich mehr durch die Klage aus, daß das nicht ist, was er wünscht, als daß er offen, positiv heraussagt, was er will; im Seufzer zweifelt noch das Gemüth an der Rechtskräftigkeit seiner Wünsche. Aber in Christus ist alle Seelenangst verschwunden; er ist der in Siegesgesang über seine Erfüllung übergegangne Seufzer, die frohlockende Gewißheit des Gemüths von der Wahrheit und Wirklichkeit seiner in Gott verborgnen Wünsche, der thatsächliche Sieg über den Tod, über alle Gewalt der Welt und Natur, die nicht mehr nur gehoffte, die bereits vollbrachte Auferstehung; Er ist das Herz, das aller drückenden Schranken, aller Leiden frei und ledig ist, das selige Gemüth — die sichtbare Gottheit*).

---

*) „Weil uns Gott seinen Sohn gegeben, so hat er uns alles mit ihm geben, es heiße Teufel, Sünde, Tod, Hölle, Himmel, Gerechtig-

Gott zu sehen, dieß ist der höchste Wunsch, der höchste Triumph des Herzens. Christus ist dieser erfüllte Wunsch, dieser Triumph. Gott nur gedacht, nur als Denkwesen, d. i. Gott als Gott ist immer nur ein entferntes Wesen, das Verhältniß zu ihm ein abstractes, gleich dem Freundschaftsverhältniß, in welchem wir zu einem räumlich entfernten, persönlich uns unbekannten Menschen stehen. So sehr auch seine Werke, die Beweise von Liebe, die er uns gibt, uns sein Wesen vergegenwärtigen, es bleibt doch stets eine unausgefüllte Lücke, das Herz unbefriedigt; wir sehnen uns darnach, ihn zu sehen. So lange uns ein Wesen nicht von Angesicht zu Angesicht bekannt ist, sind wir doch immer noch im Zweifel, ob es wohl ist und so ist, wie wir es vorstellen; erst im Sehen liegt die letzte Zuversicht, die vollständige Beruhigung. Christus ist der persönlich bekannte Gott, Christus daher die selige Gewißheit, daß Gott ist und so ist, wie es das Gemüth will und bedarf, daß er ist. Gott als Gegenstand des Gebets ist wohl schon ein menschliches Wesen, indem er an menschlichem Elend Theil nimmt, menschliche Wünsche erhört, aber er ist doch noch nicht als wirklicher Mensch dem religiösen Bewußtsein Gegenstand. Erst in Christus ist daher der

---

keit, Leben; Alles, alles muß es unser seyn, weil der Sohn, als ein Geschenk, unser ist, in welchem alles mit einander ist." Luther (T. XV. p. 311). „Das beste Stück an der Auferstehung ist schon geschehen; Christus, das Haupt der ganzen Christenheit, ist durch den Tod hindurch und von den Todten auferstanden. Zudem ist das fürnehmste Stück an mir, meine Seele, auch hindurch durch den Tod und mit Christo im himmlischen Wesen. Was kann mir denn das Grab und der Tod schaden." (T. XVI. p. 235.) „Ein Christenmensch hat gleiche Gewalt mit Christo, ist eine Gemeine und sitzet mit ihm in gesammten Lehn." (T. XIII. p. 648.) „Wer sich nun an Christum hängt und hält, der hat so viel als er." (T. XVI. p. 574.)

letzte Wunsch der Religion realisirt, das Geheimniß des religiösen Gemüthes aufgelöst — aufgelöst aber in der der Religion eigenthümlichen Bildersprache — denn, was Gott im Wesen ist, das ist in Christus zur Erscheinung gekommen. In sofern kann man die christliche Religion mit vollem Rechte die absolute nennen. Daß Gott, der an sich nichts andres als das Wesen des Menschen ist, auch als solches verwirklicht werde, als Mensch dem Bewußtsein Gegenstand sei, das ist das Ziel der Religion. Und dieses erreichte die christliche Religion in der Menschwerdung Gottes, die keineswegs ein vorübergehender Act ist, denn Christus bleibt auch noch nach seiner Himmelfahrt Mensch, Mensch von Herzen und Mensch von Gestalt, nur daß jetzt sein Leib nicht mehr ein irdischer, dem Leiden unterworfner Körper ist.

Die Menschwerdungen Gottes bei den Orientalen, wie namentlich den Indern, haben keine so intensive Bedeutung, als die christliche. Eben weil sie oft geschehen, werden sie gleichgültig, verlieren sie ihren Werth. Die Menschheit Gottes ist seine Persönlichkeit; Gott ist ein persönliches Wesen, heißt: Gott ist ein menschliches Wesen, Gott ist Mensch. Die Persönlichkeit ist ein Abstractum, das nur als wirklicher Mensch Realität hat*). Der Sinn, der den Menschwerdungen Gottes zu Grunde liegt, ist daher unendlich besser erreicht durch eine Menschwerdung, eine Persönlichkeit. Wo Gott in mehreren Personen nach einander

*) Hieraus erhellt die Unwahrhaftigkeit und Eitelkeit der modernen Speculation über die Persönlichkeit Gottes. Schämt ihr euch nicht eines persönlichen Gottes, so schämt euch auch nicht eines fleischlichen Gottes. Eine abstracte farblose Persönlichkeit, eine Persönlichkeit ohne Fleisch und Blut ist ein hohles Gespenst.

erscheint, da sind diese Persönlichkeiten verschwindende. Aber es handelt sich eben um eine bleibende Persönlichkeit, eine ausschließende Persönlichkeit. Wo viele Incarnationen vorkommen, da ist Raum gegeben für noch unzählig viele andere; die Phantasie ist nicht beschränkt; da treten auch die bereits wirklichen in die Kategorie der nur möglichen oder vorstellbaren, in die Kategorie von Phantasien oder von bloßen Erscheinungen. Wo aber ausschließlich eine Persönlichkeit als die Incarnation der Gottheit geglaubt und angeschaut wird, da imponirt diese sogleich mit der Macht einer historischen Persönlichkeit; die Phantasie ist abgethan, die Freiheit, noch andere sich vorzustellen, aufgegeben. Diese Eine Persönlichkeit nöthigt mir den Glauben an ihre Wirklichkeit auf. Der Charakter der wirklichen Persönlichkeit ist eben die Ausschließlichkeit — das Leibnitz'sche Principium des Unterschieds, daß nichts Existirendes dem andern vollkommen gleich ist. Der Ton, der Nachdruck, mit dem die Eine Persönlichkeit ausgesprochen wird, macht einen solchen Effect auf das Gemüth, daß sie unmittelbar als eine wirkliche sich darstellt, aus einem Object der Phantasie zu einem Object der gemeinen historischen Anschauung wird.

Die Sehnsucht ist die Nothwendigkeit des Gemüths; und das Gemüth sehnt sich nach einem persönlichen Gott. Aber diese Sehnsucht nach der Persönlichkeit Gottes ist nur eine wahre, ernste, tiefe, wenn sie die Sehnsucht nach Einer Persönlichkeit ist, wenn sie sich mit Einer begnügt. Mit der Mehrheit der Personen schwindet die Wahrheit des Bedürfnisses, wird die Persönlichkeit zu einem Luxusartikel der Phantasie. Was aber mit der Gewalt der Nothwendigkeit, das wirkt mit der Gewalt der Wirk-

lichkeit auf den Menschen. Was namentlich dem Gemüth ein nothwendiges, das ist ihm unmittelbar auch ein wirkliches Wesen. Die Sehnsucht sagt: es muß ein persönlicher Gott sein, d. h. er kann nicht nicht sein, das befriedigte Gemüth: er ist. Die Bürgschaft seiner Existenz liegt für das Gemüth in der Nothwendigkeit seiner Existenz — die Nothwendigkeit der Befriedigung in der Gewalt des Bedürfnisses. Die Noth kennt kein Gesetz außer sich; die Noth bricht Eisen. Das Gemüth kennt keine andere Nothwendigkeit, als die Gemüthsnothwendigkeit, die Sehnsucht: es perhorrescirt die Nothwendigkeit der Natur, die Nothwendigkeit der Vernunft. Nothwendig ist also dem Gemüthe ein subjectiver, gemüthlicher, persönlicher Gott; aber nothwendig nur Eine Persönlichkeit, und diese Eine nothwendig eine historische, wirkliche Persönlichkeit. Nur in der Einheit der Persönlichkeit befriedigt, sammelt sich das Gemüth; die Mehrheit zerstreut.

Wie aber die Wahrheit der Persönlichkeit die Einheit, die Wahrheit der Einheit die Wirklichkeit; so ist die Wahrheit der wirklichen Persönlichkeit — das Blut. Der letzte, von dem Verfasser des vierten Evangeliums mit besonderm Nachdruck hervorgehobne Beweis, daß die sichtbare Person Gottes kein Phantasma, keine Illusion, sondern wirklicher Mensch gewesen, ist, daß Blut aus seiner Seite am Kreuze geflossen. Wo der persönliche Gott eine wahre Herzensnoth ist, da muß er selbst Noth leiden. Nur in seinem Leiden liegt die Gewißheit seiner Wirklichkeit; nur darauf der wesentliche Ein- und Nachdruck der Incarnation. Gott sehen genügt dem Gemüthe nicht; die Augen geben noch keine hinlängliche Bürgschaft. Die Wahrheit der Gesichtsvorstellung

bekräftigt nur das Gefühl. Aber wie subjectiv das Gefühl, so ist auch objectiv die Fühlbarkeit, Antastbarkeit, Passibilität das letzte Kriterium der Wirklichkeit — das Leiden Christi daher die höchste Zuversicht, der höchste Selbstgenuß, der höchste Trost des Gemüthes; denn nur im Blute Christi ist der Durst nach einem persönlichen, d. i. menschlichen, theilnehmenden, empfindenden Gotte gestillt.

„Darum wir es für einen schädlichen Irrthum halten, da Christo nach seiner Menschheit solche (nämlich göttliche) Majestät entzogen, dadurch den Christen ihr höchster Trost genommen, den sie in... Verheißung von der Gegenwärtigkeit und Beiwohnung ihres Haupts, Königs und Hohenpriesters haben, der ihnen versprochen hat, daß nicht allein seine bloße Gottheit, welche gegen uns arme Sünder, wie ein verzehrendes Feuer gegen dürre Stoppeln ist, sondern Er, Er, der Mensch, der mit ihnen geredet hat, der alle Trübsal in seiner angenommenen menschlichen Gestalt versucht hat, der dahero auch mit uns, als mit Menschen und seinen Brüdern ein Mitleiden haben kann, der wolle bei uns sein in allen unsern Nöthen, auch nach der Natur, nach welcher er unser Bruder ist und wir Fleisch von seinem Fleische sind." *)

Oberflächlich ist es, wenn man gesagt, das Christenthum sei nicht die Religion von einem persönlichen Gott, sondern von drei Persönlichkeiten. Diese drei Persönlichkeiten haben allerdings in der Dogmatik Existenz; aber auch hier ist die Persönlichkeit des heil. Geistes nur ein willkührlicher Machtspruch, welcher durch die unpersönlichen Bestimmungen, wie z. B. die,

*) Concordienb. Erklär. Art. 8.

daß der heil. Geist die Gabe, das donum des Vaters und Sohnes sei, widerlegt wird.*) Schon der Ausgang des heil. Geistes stellt seiner Persönlichkeit ein schlechtes Prognostikon, denn nur durch die Zeugung, nicht aber durch das unbestimmte Aus- und Hervorgehen oder durch die Spiratio wird ein persönliches Wesen hervorgebracht. Und selbst der Vater, als Repräsentant des rigorosen Begriffes der Gottheit, ist nur der Einbildung und Behauptung nach, aber nicht seinen Bestimmungen nach ein persönliches Wesen: er ist ein abstracter Begriff, ein rein rationalistisches Wesen. Die plastische Persönlichkeit ist nur Christus. Zur Persönlichkeit gehört Gestalt; die Gestalt ist die Wirklichkeit der Persönlichkeit. Christus allein ist der persönliche Gott — Er der wahre, wirkliche Gott der Christen, was nicht oft genug wiederholt werden kann.**) In ihm allein concentrirt sich die christliche Religion, das Wesen der Religion überhaupt. Nur

---

*) Schon Faustus Socinus hat dieß aufs Trefflichste gezeigt. S. dessen Defens. Animadv. in Assert. Theol. Coll. Posnan. de trino et uno Deo Irenopoli. 1656. c. 11.

**) Man lese in dieser Beziehung besonders die Schriften der christlichen Orthodoxen gegen die Heterodoxen, z. B. gegen die Socinianer. Neuere Theologen erklären bekanntlich auch die kirchliche Gottheit Christi für unbiblisch; aber gleichwohl ist diese unläugbar das charakteristische Princip des Christenthums, und wenn sie auch nicht so in der Bibel schon steht, wie in der Dogmatik, dennoch eine nothwendige Consequenz der Bibel. Was kann ein Wesen, welches die leibhafte Fülle der Gottheit, welches allwissend (Joh. 16, 30.) und allmächtig ist (Todte erweckt, Wunder wirkt), welches allen Dingen und Wesen der Zeit und dem Range nach vorangeht, welches das Leben in sich selbst hat (wenn auch als gegeben) gleichwie der Vater das Leben in sich hat, was kann dieses Wesen, consequent gefolgert, anders als Gott sein? „Christus ist dem Willen nach mit dem Vater eins"; aber Willenseinheit setzt Wesenseinheit voraus. „Christus ist der Abgesandte, der Stellvertreter Gottes"; aber

Er entspricht der Sehnsucht nach einem persönlichen Gott; nur Er ist eine mit dem Wesen des Gemüths identische Existenz; nur auf ihn häufen sich alle Freuden der Phantasie und alle Leiden des Gemüths; nur in ihm erschöpft sich das Gemüth und erschöpft sich die Phantasie. Christus ist die Identität von Gemüth und Phantasie.

Dadurch unterscheidet sich das Christenthum von andern Religionen, daß in diesen Herz und Phantasie auseinander gehen, im Christenthum aber zusammenfallen. Die Phantasie vagirt hier nicht sich selbst überlassen herum; sie folgt dem Zuge des Herzens; sie beschreibt einen Kreis, dessen Mittelpunkt das Gemüth ist. Die Phantasie ist hier beschränkt durch Herzensbedürfnisse, realisirt nur die Wünsche des Gemüths, bezieht sich nur auf das Eine, was Noth ist; kurz sie hat, wenigstens im Ganzen, eine praktische, concentrische, keine ausschweifende, nur poetische Tendenz. Die Wunder des Christenthums, empfangen im Schooße des nothleidenden, bedürftigen Gemüths, keine Producte nur der freien, willkührlichen Selbstthätigkeit, versetzen uns unmittelbar auf den Boden des gemeinen, wirklichen Lebens; sie wirken auf den Gemüthsmenschen mit unwiderstehlicher Gewalt, weil sie die Nothwendigkeit des Gemüths für sich haben. Kurz, die Macht der Phantasie ist hier zugleich die Macht des Herzens, die Phantasie nur das siegreiche, triumphirende Herz. Bei den Orientalen, bei den Griechen schwelgte die Phantasie, unbekümmert

---

Gott kann sich nur durch ein göttliches Wesen vertreten lassen. Nur den, in welchem ich gleiche oder doch ähnliche Eigenschaften, wie in mir finde, kann ich zu meinem Stellvertreter wählen, sonst blamire ich mich selbst.

um die Noth des Herzens, im Genusse irdischer Pracht und Herrlichkeit; im Christenthume stieg sie aus dem Pallaste der Götter herab in die Wohnung der Armuth, wo nur die Nothwendigkeit des Bedürfnisses waltet, demüthigte sie sich unter die Herrschaft des Herzens. Aber je mehr sie sich extensiv beschränkte, um so mehr gewann sie an intensiver Stärke. An der Noth des Herzens scheiterte der Muthwille der olympischen Götter; aber allmächtig wirkt die Phantasie im Bunde mit dem Herzen. Und dieser Bund der Freiheit der Phantasie mit der Nothwendigkeit des Herzens ist Christus. Alle Dinge sind Christo unterthan; Er ist der Herr der Welt, der mit ihr macht, was er nur will; aber diese über die Natur unbeschränkt gebietende Macht ist selbst wieder unterthan der Macht des Herzens: Christus gebietet der tobenden Natur Stillschweigen, aber nur um zu erhören die Seufzer der Nothleidenden.

XVII. Kapitel.

Der Unterschied des Christenthums vom Heidenthum.

Christus ist die Allmacht der Subjectivität, das von allen Banden und Gesetzen der Natur erlöste Herz, das mit Ausschluß der Welt nur auf sich allein concentrirte Gemüth, die Realität aller Herzenswünsche, die Himmelfahrt der Phantasie, das Auferstehungsfest des Herzens — Christus daher der Unterschied des Christenthums vom Heidenthum.

Im Christenthum concentrirte sich der Mensch nur auf sich selbst, löste er sich vom Zusammenhang des Welt-

ganzen-los, machte er sich zu einem selbstgenügsamen Ganzen, zu einem absoluten, außer- und überweltlichen Wesen. Eben dadurch, daß er sich nicht mehr als ein der Welt immanentes Wesen ansah, den Zusammenhang mit ihr unterbrach, fühlte er sich als unbeschränktes Wesen — denn die Schranke der Subjectivität ist eben die Welt, die Objectivität — hatte er keinen Grund mehr, die Wahrheit und Gültigkeit seiner subjectiven Wünsche und Gefühle zu bezweifeln. Die Heiden dagegen, nicht auf sich zurückgezogen, nicht in sich selbst vor der Natur sich verbergend, beschränkten ihre Subjectivität durch die Anschauung der Welt. So sehr die Alten die Herrlichkeit der Intelligenz, der Vernunft feierten, so waren sie doch so liberal, so objectiv, auch das Andere des Geistes, die Materie leben und zwar ewig leben zu lassen, im Theoretischen, wie im Praktischen; die Christen bewährten ihre, wie praktische, so theoretische Intoleranz auch darin, daß sie ihr ewiges subjectives Leben nur dadurch zu sichern glaubten, daß sie, wie in dem Glauben an den Untergang der Welt, den Gegensatz der Subjectivität, die Natur vernichteten. Die Alten waren frei von sich, aber ihre Freiheit war die Freiheit der Gleichgültigkeit gegen sich; die Christen frei von der Natur, aber ihre Freiheit war nicht die Freiheit der Vernunft, die wahre Freiheit — die wahre Freiheit ist nur die durch die Weltanschauung, durch die Natur sich beschränkende — sondern die Freiheit des Gemüths und der Phantasie, die Freiheit des Wunders. Die Alten entzückte der Kosmos so sehr, daß sie sich selbst darüber aus dem Auge verloren, sich im Ganzen verschwinden sahen; die Christen verachteten die Welt; was ist die Creatur gegen den Creator? was Sonne, Mond und Erde gegen die menschliche

Seele?*) Die Welt vergeht, aber der Mensch und zwar der individuelle, persönliche Mensch ist ewig. Wenn die Christen den Menschen aus aller Gemeinschaft mit der Natur losrissen und dadurch in das Extrem einer vornehmen Delicatesse verfielen, die schon die entfernte Vergleichung des Menschen mit dem Thiere als gottlose Verletzung der Menschenwürde bezeichnete; so verfielen dagegen die Heiden in das andere Extrem, in die Gemeinheit, welche den Unterschied zwischen Thier und Mensch aufhebt, oder gar, wie z. B. Celsus, der Gegner des Christenthums, den Menschen unter die Thiere degradirt.

Die Heiden betrachteten aber den Menschen nicht nur im Zusammenhang mit dem Universum; sie betrachteten den Menschen, d. h. hier das Individuum nur im Zusammenhang mit andern Menschen, in Verbindung mit einem Gemeinwesen. Sie unterschieden strenge das Individuum von der Gattung, das Individuum als Theil vom Ganzen des Menschengeschlechts und subordinirten dem Ganzen das einzelne Wesen. Die Menschen vergehen, aber die Menschheit besteht, sagt ein heidnischer Philosoph. Wie willst Du klagen über den Verlust Deiner Tochter? schreibt Sulpicius an Cicero. Große, weltberühmte Städte und Reiche sind untergegangen, und Du gebehrdest Dich so über den Tod eines homunculi, eines Menschleins? Wo ist Deine Philosophie? Der Begriff des

*) „Wie viel besser ists, ich verliere die ganze Welt, denn daß ich Gott verliere, der die Welt geschaffen hat und unzählige Welten schaffen kann, der besser ist denn hundert tausend und unzählige Welt? Denn was ist doch für eine Vergleichung zeitliches gegen ewiges?..... Eine Seele ist besser denn die ganze Welt. Luther. (T. XIX. p. 21.)

Menschen als Individuums war den Alten ein durch den Begriff der Gattung vermittelter, secundärer Begriff. Dachten sie auch hoch von der Gattung, hoch von den Vorzügen der Menschheit, hoch und erhaben von der Intelligenz, so dachten sie doch gering vom Individuum. Das Christenthum dagegen ließ die Gattung fahren, hatte nur das Individuum im Auge und Sinne. Das Christenthum, freilich nicht das heutige Christenthum, welches die Bildung des Heidenthums in sich aufgenommen und nur noch den Namen und einige allgemeine Sätze vom Christenthum behalten hat, ist der directe Gegensatz des Heidenthums — es wird nur wahrhaft erfaßt, nicht verunstaltet durch willkührliche, speculative Deutelei, wenn es als Gegensatz erfaßt wird; es ist wahr, so weit als sein Gegensatz falsch ist, aber falsch, so weit sein Gegensatz wahr ist. Die Alten opferten das Individuum der Gattung auf; die Christen die Gattung dem Individuum. Oder: das Heidenthum dachte und erfaßte das Individuum nur als Theil im Unterschiede von dem Ganzen der Gattung, das Christenthum dagegen nur in seiner unmittelbaren, unterschiedlosen Einheit mit der Gattung.

Dem Christenthum war das Individuum Gegenstand einer unmittelbaren Vorsehung, d. h. ein unmittelbarer Gegenstand des göttlichen Wesens. Die Heiden glaubten eine Vorsehung des Einzelnen nur vermittelst der Gattung, des Gesetzes, der Weltordnung, also nur eine mittelbare, natürliche, nicht wunderbare Vorsehung;*) die Christen aber lie-

*) Allerdings glaubten auch die heidnischen Philosophen, wie Plato, Sokrates, die Stoiker (s. z. B. **J. Lipsius Physiol. Stoic. l. I. diss. XI.**), daß die göttliche Vorsehung sich nicht nur auf das Allgemeine,

ßen die Vermittlung fallen, setzten sich in unmittelbaren Conner mit dem vorsehenden, allumfassenden, allgemeinen Wesen; d. h. sie identificirten **unmittelbar** mit dem allgemeinen Wesen das einzelne Wesen.

Aber der Begriff der Gottheit fällt mit dem Begriff der Menschheit in Eins zusammen. Alle göttlichen Bestimmungen, alle Bestimmungen, die Gott zu Gott machen, sind **Gattungsbestimmungen** — Bestimmungen, die in dem Einzelnen, dem Individuum beschränkt sind, aber deren Schranken in dem Wesen der Gattung und selbst in ihrer Existenz — inwiefern sie nur in allen Menschen zusammengenommen ihre entsprechende Existenz hat — aufgehoben sind. Mein Wissen, mein Wille ist beschränkt; aber meine Schranke ist nicht die Schranke des Andern, geschweige der Menschheit; was mir schwer, ist dem Andern leicht; was einer Zeit unmöglich, unbegreiflich, ist der kommenden begreiflich und möglich. Mein Leben ist an eine beschränkte Zeit gebunden, das Leben der Menschheit nicht. Die **Geschichte der Menschheit** besteht in nichts anderm als einer fortgehenden **Ueberwindung** von **Schranken**, die zu einer bestimmten Zeit für Schranken **der Menschheit**, und darum für **absolute**, **unübersteig**-

---

sondern auch auf das Einzelne, Individuelle erstrecke; aber sie identificirten die Vorsehung mit der **Natur**, dem **Gesetz**, der **Nothwendigkeit**. Allerdings glaubten auch die Stoiker, die speculativen Orthodoxen des Heidenthums, Wunder der Vorsehung (s. Cic. de nat. Deor. l. II. u. de Divinat. l. I.); aber ihre Wunder hatten doch keine solche supranaturalistische Bedeutung, wie bei den Christen, obwohl auch sie schon an die supranaturalistische Vorstellung: Nihil est quod Deus efficere non possit appellirten.

liche Schranken gelten. Die Zukunft enthüllt aber immer, daß die angeblichen Schranken der Gattung nur Schranken der Individuen waren. Die Geschichte der Wissenschaften, namentlich der Philosophie und Naturwissenschaft liefern hiefür die interessantesten Belege. Es wäre höchst interessant und lehrreich, eine Geschichte der Wissenschaften lediglich aus diesem Gesichtspunkt zu schreiben, um den Wahn des Individuums, seine Gattung beschränken zu können, in seiner ganzen Nichtigkeit zu zeigen. Unbeschränkt ist also die Gattung, beschränkt nur das Individuum.

Aber das Gefühl der Schranke ist ein peinliches; von dieser Pein befreit sich das Individuum in der Anschauung des vollkommnen Wesens; in dieser Anschauung besitzt es, was ihm außerdem fehlt. Gott ist nichts andres bei den Christen als die Anschauung von der unmittelbaren Einheit der Gattung und Individualität, des allgemeinen und einzelnen Wesens. Gott ist der Begriff der Gattung als eines Individuums, der Begriff oder das Wesen der Gattung, welches als Gattung, als allgemeines Wesen, als der Inbegriff aller Vollkommenheiten, aller von den Schranken, die in das Bewußtsein und Gefühl des Individuums fallen, gereinigten Eigenschaften oder Realitäten zugleich wieder ein individuelles, persönliches Wesen ist. Ipse suum Esse est. Wesen und Existenz ist bei Gott identisch, d. h. eben nichts andres, als er ist der Gattungsbegriff, das Gattungswesen unmittelbar zugleich als Existenz, als Individuum. Der höchste Gedanke von dem Standpunkt der Religion aus ist: Gott liebt nicht, er ist selbst die Liebe; er lebt nicht, er ist das Leben; er ist nicht gerecht, sondern die Gerechtigkeit selbst, nicht eine Person, sondern die Per-

sönlichkeit selbst — die Gattung, die Idee unmittelbar als Concretum *).

Eben wegen dieser unmittelbaren Einheit der Gattung und Individualität, dieser Concentration aller Allgemeinheiten und Realitäten in ein persönliches Wesen ist Gott ein tief gemüthliches, die Phantasie entzückendes Object, während die Idee der Menschheit eine gemüthlose ist, weil die Menschheit nur als ein Abstractum, als das Wirkliche aber, im Unterschied von diesem Abstractum, die unzählig vielen einzelnen beschränkten Individuen uns in unserer Vorstellung vorschweben **). In Gott dagegen befriedigt sich unmittelbar das Gemüth, weil hier Alles in Eins zusammengefaßt, Alles mit einem Mal, d. h. weil hier die Gattung unmittelbar Existenz, d. i. Individualität ist. Gott ist die Liebe, die Gerechtigkeit als selbst Subject, das vollkommne, allgemeine Wesen als ein Wesen, die unendliche Extension der Gattung als ein compendiarischer Inbegriff. Aber Gott ist nur die Anschauung des Menschen von seinem eignen Wesen, Gott sein wahres Wesen — die Christen unterscheiden sich also dadurch von den Heiden, daß sie das Individuum unmittelbar mit der Gattung identificiren, daß bei ihnen das Individuum die Bedeutung der Gattung hat, das Individuum für sich selbst für das vollkommne Dasein der Gattung gilt — dadurch, daß sie das

*) Dicimur amare et Deus; dicimur nosse et Deus. Et multa in hunc modum. Sed Deus amat ut charitas, novit ut veritas etc. Bernhard (de consider. l. V.).

**) Der Ausdruck: Menschheit, Gattung führt allerdings manche unangemessene Vorstellungen mit sich, aber sie verdienen keine Berücksichtigung, da sie nur auf einer oberflächlichen Ansicht von dem so geheimnißvollen, unbegriffnen Wesen der Gattung beruhen.

menschliche Individuum vergöttern, zum absoluten Wesen machen.

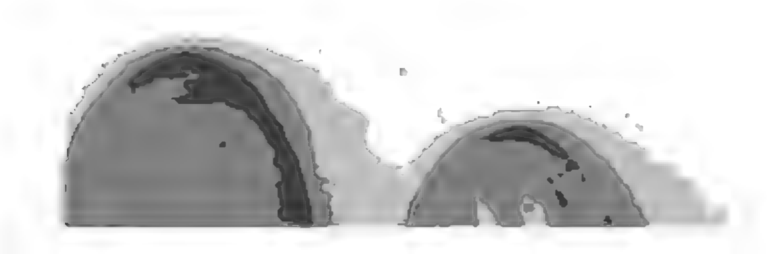
Charakteristisch besonders ist die Differenz des Christenthums und Heidenthums in Betreff des Verhältnisses des Individuums zur Intelligenz, zum Verstande, zum *Νοῦς*. Die Christen individualisirten den Verstand, die Heiden machten ihn zu einem universalen Wesen. Den Heiden war der Verstand, die Intelligenz das Wesen des Menschen, den Christen nur ein Theil ihrer selbst, den Heiden war darum nur die Intelligenz, die Gattung, den Christen das Individuum unsterblich, d. i. göttlich. Hieraus ergibt sich von selbst die weitere Differenz zwischen heidnischer und christlicher Philosophie.

Der unzweideutigste Ausdruck, das charakteristische Symbolum dieser unmittelbaren Identität der Gattung und Individualität im Christenthum ist Christus, der reale Gott der Christen. Christus ist das Urbild, der existirende Begriff der Menschheit, der Inbegriff aller moralischen und göttlichen Vollkommenheiten, mit Ausschluß alles Negativen, reiner, himmlischer, sündloser Mensch, Gattungsmensch, der Adam Kadmon, aber nicht angeschaut als die Totalität der Gattung, der Menschheit, sondern unmittelbar als ein Individuum, als eine Person. Christus, d. h. der christliche, religiöse Christus ist daher nicht der Mittelpunkt, sondern das Ende der Geschichte. Dieß geht eben so aus dem Begriffe, als der Historie hervor. Die Christen erwarteten das Ende der Welt, der Geschichte. Christus selbst prophezeit in der Bibel, allen Lügen und Sophismen unserer Exegeten zum Trotz, klar und deutlich das nahe Weltende. Die Geschichte beruht nur auf dem Unterschiede des Individuums von der Gattung. Wo dieser Unterschied

aufhört, hört die Geschichte auf, geht der Verstand, der Sinn der Geschichte aus. Es bleibt dem Menschen nichts weiter übrig, als die Anschauung und Aneignung dieses realisirten Ideals und der formelle, quantitative Ausbreitungstrieb — die Predigt, daß Gott erschienen und das Ende der Welt gekommen ist.

Deßwegen, weil die unmittelbare Identität der Gattung und des Individuums über die Gränzen der Vernunft und Natur hinausgeht, war es auch ganz natürlich und nothwendig, dieses universale, ideale Individuum für ein überschwängliches, übernatürliches, himmlisches Wesen zu erklären. Verkehrt ist es daher, aus der Vernunft die unmittelbare Identität der Gattung und des Individuums deduciren zu wollen; denn es ist nur die Phantasie, die diese Identität bewerkstelligt, die Phantasie, der nichts unmöglich — dieselbe Phantasie, die auch die Schöpferin der Wunder ist; denn das größte Wunder ist das Individuum, welches als Individuum zugleich die Idee, die Gattung, die Menschheit in der Fülle ihrer Vollkommenheit und Unendlichkeit, d. h. der Gottheit ist. Verkehrt ist es daher auch, den biblischen oder dogmatischen Christus beizubehalten, aber die Wunder auf die Seite zu schieben. Wenn Du das Princip festhältst, wie willst Du seine nothwendigen Consequenzen verläugnen?

Die gänzliche Abwesenheit des Begriffes der Gattung im Christenthum bekundet besonders die charakteristische Lehre desselben von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen. Es liegt nämlich dieser Lehre die Forderung zu Grunde, daß das Individuum nicht ein Individuum sein soll, eine Forderung, die aber selbst wieder zu ihrem Fundament die Voraussetzung hat, daß das Individuum für sich selbst ein vollkommnes



Wesen, für sich selbst die adäquate Darstellung oder Existenz der Gattung ist*). Es fehlt hier gänzlich die objective Anschauung, das Bewußtsein, daß das Du zur Vollkommenheit des Ich gehört, daß die Menschen erst zusammen den Menschen ausmachen, die Menschen nur zusammen das sind und so sind, was und wie der Mensch sein soll und sein kann. Alle Menschen sind Sünder. Ich gebe es zu; aber sie sind nicht Sünder alle auf gleiche Weise; es findet vielmehr ein sehr großer, ja wesentlicher Unterschied statt. Der eine Mensch hat Neigung zur Lüge, der Andere aber nicht: er würde eher sein Leben lassen, als sein Wort brechen oder lügen; der Dritte hat Neigung zur Trinklust, der Vierte zur Geschlechtslust, der Fünfte aber hat alle diese Neigungen nicht — sei es nun durch die Gnade der Natur oder die Energie seines Charakters. Es *compensiren* sich also auch im *Moralischen*, wie im Physischen und Intellectuellen, gegenseitig die Menschen, so daß sie im Ganzen zusammengenommen so sind, wie sie sein sollen, den vollkommnen Menschen darstellen.

Darum bessert und hebt der Umgang; unwillkührlich, ohne Verstellung ist der Mensch ein anderer im Umgang, als allein für sich. Wunder wirkt namentlich die Liebe und zwar die Geschlechterliebe. Mann und Weib berichten und ergänzen sich gegenseitig, um so vereint erst die Gattung, den vollkomm-

---

*) Allerdings ist *das* Individuum das Absolute, in Leibnitz's Sprache der Spiegel des Universums, des Unendlichen. Aber inwiefern es viele Individuen gibt, so ist jedes nur ein einzelner und insofern endlicher Spiegel des Unendlichen. Allerdings ist auch im Gegensatz zu dem Abstractum eines sündlosen Menschen jedes Individuum *an sich selbst* betrachtet vollkommen, nur in der Vergleichung unvollkommen, denn Jeder *ist*, was er sein *kann*.

nen Menschen darzustellen*). Ohne Gattung ist die Liebe undenkbar. Die Liebe ist nichts andres als das Selbstgefühl der Gattung innerhalb der Geschlechtsdifferenz. In der Liebe ist die Realität der Gattung, die sonst nur eine Vernunftsache, ein Gegenstand des Denkens ist, eine Gefühlssache, eine Gefühlswahrheit, denn in der Liebe spricht der Mensch seine Ungenügsamkeit an seiner Individualität für sich aus, postulirt er das Dasein des Andern als ein Herzensbedürfniß, rechnet er den Andern zu seinem eignen Wesen, erklärt er nur sein durch die Liebe mit ihm verbundnes Leben für wahres menschliches, dem Begriffe des Menschen, d. i. der Gattung entsprechendes Leben. Mangelhaft, unvollkommen, schwach, bedürftig ist das Individuum; aber stark, vollkommen, befriedigt, bedürfnißlos, selbstgenugsam, unendlich die Liebe, weil in ihr das Selbstgefühl der Individualität das geheimnißvolle Selbstgefühl der Vollkommenheit der Gattung ist. Aber wie die Liebe, wirkt auch die Freundschaft, wo sie wenigstens intensiv, wo sie Religion**) ist, wie sie es bei den Alten war. Freunde compensiren sich; Freundschaft ist ein Tugendmittel und mehr: sie ist selbst Tu-

*) Bei den Indern (Menu Ges.) ist erst derjenige „ein vollständiger Mann, der aus drei vereinigten Personen, seinem Weibe, sich selbst und seinem Sohne besteht. Denn Mann und Weib und Vater und Sohn sind Eins." Auch der alttestamentliche, irdische Adam ist unvollständig ohne das Weib, sehnt sich nach ihm. Aber der neutestamentliche, der christliche, der himmlische, der auf den Untergang dieser Welt berechnete Adam hat keine geschlechtlichen Triebe und Functionen mehr.

**) Hae sane vires amicitiae mortis contemptum ingenerare ...... potuerunt: quibus pene tantum venerationis, quantum Deorum immortalium ceremoniis debetur. Illis enim publica salus, his privata continetur. Valerius Max. (l. IV. c. 7.)

gend, aber eine gemeinschaftliche Tugend. Nur zwischen Tugendhaften kann Freundschaft stattfinden, wie die Alten sagten. Aber doch kann nicht vollkommne Gleichheit, es muß vielmehr Unterschied stattfinden, denn die Freundschaft beruht auf einem Ergänzungstriebe. Der Freund gibt sich durch den Andern, was er selbst nicht besitzt. Die Freundschaft sühnt durch die Tugenden des Einen die Fehler des Andern. Der Freund rechtfertigt den Freund vor Gott. So fehlerhaft auch ein Mensch für sich selbst sein mag: er beweist doch darin schon einen guten Kern, daß er tüchtige Menschen zu Freunden hat. Wenn ich auch selbst nicht vollkommen sein kann, so liebe ich doch wenigstens an Andern die Tugend, die Vollkommenheit. Wenn daher einst der liebe Gott wegen meiner Sünden, Schwächen und Fehler mit mir rechten will, so schiebe ich als Fürsprecher, als Mittelspersonen die Tugenden meiner Freunde ein. Wie barbarisch, wie unvernünftig wäre der Gott, der mich verdammte wegen Sünden, welche ich wohl begangen, aber selbst in der Liebe zu meinen Freunden, die frei von diesen Sünden waren, verdammte!

Wenn nun aber schon die Freundschaft, die Liebe, welche selbst nur subjective Realisationen der Gattung sind, aus für sich unvollkommnen Wesen ein, wenigstens relativ, vollkommnes Ganzes machen, wie viel mehr verschwinden in der Gattung selbst, welche nur in der Gesammtheit der Menschheit ihr adäquates Dasein hat und eben darum nur ein Gegenstand der Vernunft ist, die Sünden und Fehler der einzelnen Menschen! Das Lamento über die Sünde kommt daher nur da an die Tagesordnung, wo das menschliche Individuum in seiner Individualität sich als ein für sich selbst vollkommnes, completes, des Andern nicht zur Realisirung der

Gattung, des vollkommenen Menschen, bedürftiges Wesen Gegenstand, wo an die Stelle des Bewußtseins der Gattung das ausschließliche Selbstbewußtsein des Individuums getreten ist, wo das Individuum sich nicht als einen Theil der Menschheit weiß, sondern sich mit der Gattung identificirt, und deßwegen seine Sünden, seine Schranken, seine Schwächen zu allgemeinen Sünden, zu Sünden, Schranken und Schwächen der Menschheit selbst macht. Aber gleichwohl kann der Mensch das Bewußtsein der Gattung nicht verlieren, denn sein Selbstbewußtsein ist wesentlich an das Bewußtsein des Andern gebunden. Wo darum dem Menschen nicht die Gattung als Gattung Gegenstand ist, da wird ihm die Gattung als Gott Gegenstand. Den Mangel des Begriffs der Gattung ergänzt er durch den Begriff Gottes, als des Wesens, welches frei ist von den Schranken und Mängeln, die das Individuum, und, nach seiner Meinung, weil er das Individuum mit der Gattung identificirt, die Gattung selbst drücken. Aber dieses von den Schranken der Individuen freie, unbeschränkte Wesen ist eben nichts andres als die Gattung, welche die Unendlichkeit ihres Wesens darin offenbart, daß sie sich in unbeschränkt vielen und verschiedenartigen Individuen verwirklicht. Wären alle Menschen absolut gleich, so wäre allerdings kein Unterschied zwischen der Gattung und dem Individuum. Aber dann wäre auch das Dasein vieler Menschen ein reiner Luxus; ein Einziger genügte hinlänglich dem Zweck der Gattung. Alle miteinander hätten an dem Einen, der das Glück der Existenz genösse, ihren hinreichenden Ersatzmann.

Allerdings ist das Wesen der Menschen Eines, aber dieses Wesen ist unendlich; sein wirkliches Dasein daher

unendliche, sich gegenseitig ergänzende Verschiedenartigkeit, um den Reichthum des Wesens zu offenbaren. Die Einheit im Wesen ist Mannigfaltigkeit im Dasein. Zwischen mir und dem Andern — aber der Andere ist der Repräsentant der Gattung, auch wenn er nur Einer ist, er ersetzt mir das Bedürfniß nach vielen Andern, hat für mich universelle Bedeutung, ist der Deputirte der Menschheit, der in ihrem Namen zu mir Einsamen spricht, ich habe daher, auch nur mit Einem verbunden, ein gemeinsames, menschliches Leben — zwischen Mir und dem Andern findet daher ein wesentlicher, qualitativer Unterschied statt. Der Andere ist mein Du — ob dieß gleich wechselseitig ist — mein Alter Ego, der mir gegenständliche Mensch, mein aufgeschlossenes Innere — das sich selbst sehende Auge. An dem Andern habe ich erst das Bewußtsein der Menschheit; durch ihn erst erfahre, fühle ich, daß ich Mensch bin; in der Liebe zu ihm wird mir erst klar, daß er zu mir und ich zu ihm gehöre, daß wir beide nicht ohne einander sein können, daß nur die Gemeinsamkeit die Menschheit constituirt. Aber eben so findet auch moralisch ein qualitativer, ein kritischer Unterschied zwischen dem Ich und Du statt. Der Andere ist mein gegenständliches Gewissen: er macht mir meine Fehler zum Vorwurf, auch wenn er sie mir nicht ausdrücklich sagt: er ist mein personificirtes Schaamgefühl. Das Bewußtsein des Moralgesetzes, des Rechtes, der Schicklichkeit, der Wahrheit selbst ist nur an das Bewußtsein des Andern gebunden. Wahr ist, worin der Andere mit mir übereinstimmt — Uebereinstimmung das erste Kriterium der Wahrheit, aber nur deßwegen, weil die Gattung das letzte Maaß der Wahrheit ist. Was ich nur denke nach dem Maaße meiner Individualität, daran ist

der Andere nicht gebunden, das kann anders gedacht werden, das ist eine zufällige, nur subjective Ansicht. Was ich aber denke im Maaße der Gattung, das denke ich, wie es der Mensch überhaupt nur immer denken kann und folglich der Einzelne denken muß, wenn er normal, gesetzmäßig und folglich wahr denken will. Wahr ist, was mit dem Wesen der Gattung übereinstimmt, falsch, was ihr widerspricht. Ein anderes Gesetz der Wahrheit gibt es nicht. Aber der Andere ist mir gegenüber der Repräsentant der Gattung, der Stellvertreter der Andern im Plural, ja sein Urtheil kann mir mehr gelten, als das Urtheil der zahllosen Menge. „Mache der Schwärmer sich Schüler, wie Sand am Meere; der Sand ist Sand; die Perle sei mein, Du o vernünftiger Freund!" Die Beistimmung des Andern gilt mir daher für das Kriterium der Normalität, der Allgemeinheit, der Wahrheit meiner Gedanken. Ich kann mich nicht so von mir absondern, um vollkommen frei und interesselos mich beurtheilen zu können; aber der Andere hat ein unparteiisches Urtheil; durch ihn berichtige, ergänze, erweitre ich mein eignes Urtheil, meinen eignen Geschmack, meine eigne Erkenntniß. Kurz, es findet eine qualitative, kritische Differenz zwischen den Menschen statt. Aber das Christenthum löscht diese qualitativen Unterschiede aus, es schlägt alle Menschen über einen Leisten, betrachtet sie wie ein und dasselbe Individuum, weil es keinen Unterschied zwischen der Gattung und dem Individuum kennt: ein und dasselbe Heilmittel für alle Menschen ohne Unterschied, ein und dasselbe Grund- und Erbübel in allen.

Eben deßwegen, weil das Christenthum aus überschwänglicher Subjectivität nichts weiß von der Gattung, in welcher

allein die Lösung, die Rechtfertigung, die Versöhnung und Heilung der Sünden und Mängel der Individuen liegt, bedurfte es auch einer übernatürlichen, besondern, selbst wieder nur persönlichen, subjectiven Hülfe, um die Sünde zu überwinden. Wenn ich allein die Gattung bin, wenn außer mir keine anderen, qualitativ anderen Menschen existiren, oder, was völlig eins ist, wenn kein Unterschied zwischen mir und den Andern ist, wenn wir Alle vollkommen gleich sind, wenn meine Sünden nicht neutralisirt und paralysirt werden durch die entgegengesetzten Eigenschaften anderer Menschen; so ist freilich meine Sünde ein himmelschreiender Schandfleck, ein empörender Greuel, der nur durch außerordentliche, außermenschliche, wunderbare Mittel getilgt werden kann. Glücklicher Weise gibt es aber eine natürliche Versöhnung. Der Andere ist per se der Mittler zwischen mir und der heiligen Idee der Gattung. **Homo homini Deus est.** Meine Sünde ist dadurch schon in ihre Schranke zurückgewiesen, in ihr Nichts verstoßen, daß sie eben nur meine, aber deßwegen noch nicht auch die Sünde des Andern ist.

XVIII. Kapitel.

Die christliche Bedeutung des freien Cälibats und Mönchthums.

Der Begriff der Gattung und mit ihm die Bedeutung des Gattungslebens war mit dem Christenthum verschwunden. Der früher ausgesprochne Satz, daß das Christenthum das Princip der Bildung nicht in sich enthält, erhält dadurch eine neue Bestätigung. Wo der Mensch die Gattung

unmittelbar mit dem Individuum identificirt und diese Identität als sein höchstes Wesen, als Gott setzt, wo ihm also die Idee der Menschheit nur als die Idee der Gottheit Gegenstand ist, da ist das Bedürfniß der Bildung verschwunden; der Mensch hat Alles in sich, Alles in seinem Gotte, folglich kein Bedürfniß, sich zu ergänzen durch den Andern, den Repräsentanten der Gattung, durch die Anschauung der Welt überhaupt — ein Bedürfniß, auf welchem allein der Bildungstrieb beruht. Allein für sich erreicht der Mensch seinen Zweck — er erreicht ihn in Gott, Gott ist selbst dieses erreichte Ziel, dieser realisirte höchste Zweck der Menschheit; aber Gott ist jedem Individuum allein für sich gegenwärtig. Gott nur ist das Bedürfniß des Christen — den Andern, die Menschengattung, die Welt bedarf er nicht nothwendig dazu; das innere Bedürfniß des Andern fehlt. Gott vertritt mir eben die Gattung, den Andern; ja in der Abkehr von der Welt, in der Absonderung werde ich erst recht gottesbedürftig, empfinde ich erst recht lebendig die Gegenwart Gottes, empfinde ich erst, was Gott ist, und was er mir sein soll. Wohl ist dem Religiösen auch Gemeinschaft, gemeinschaftliche Erbauung Bedürfniß, aber das Bedürfniß des Andern ist an sich selbst doch immer etwas höchst Untergeordnetes. Das Seelenheil ist die Grundidee, die Hauptsache des Christenthums, aber dieses Heil liegt nur in Gott, nur in der Concentration auf ihn. Die Thätigkeit für Andere ist eine geforderte, ist Bedingung des Heils, aber der Grund des Heils ist Gott, die unmittelbare Beziehung auf Gott. Und selbst die Thätigkeit für Andere hat nur eine religiöse Bedeutung, hat nur die Beziehung auf Gott zum Grund und Zweck — ist im Wesen nur eine Thätigkeit für Gott — Verherrlichung

seines Namens, Ausbreitung seines Ruhmes. Aber Gott ist die absolute Subjectivität, die von der Welt abgeschiedene, überweltliche, von der Materie befreite, von dem Gattungsleben und damit von der Geschlechtsdifferenz abgesonderte Subjectivität. — Die Scheidung von der Welt, von der Materie, von dem Gattungsleben ist daher das wesentliche Ziel des Christen.*) Und dieses Ziel realisirte sich auf sinnliche Weise im Mönchsleben.

Es ist Selbstbetrug, das Mönchthum nur aus dem Orient ableiten zu wollen. Wenigstens muß man, wenn diese Ableitung gelten soll, dann auch so gerecht sein und die dem Mönchthum entgegengesetzte Tendenz der Christenheit nicht aus dem Christenthum, sondern aus dem Geiste, aus der Natur des Occidents überhaupt ableiten. Aber wie erklärt sich dann die Begeisterung des Abendlandes für das Mönchsleben? Das Mönchthum muß vielmehr geradezu aus dem Christenthum selbst abgeleitet werden: es war eine nothwendige Folge von dem Glauben an den Himmel, welchen das Christenthum der Menschheit verhieß. Wo das himmlische Leben eine Wahrheit, da ist das irdische Leben eine Lüge — wo Alles die Phantasie, die Wirklichkeit Nichts. Wer ein ewiges himmlisches Leben glaubt, dem verliert dieses Leben seinen Werth. Oder vielmehr es hat schon seinen Werth ver-

*) „Das Leben für Gott ist nicht dis natürliche Leben, welches der Verweßlichkeit unterworfen ist.... Sollten wir denn nicht seufftzen nach den zukünftigen Dingen und diesen zeitlichen allen feindt seyn?... Darum sollten wir dieß Leben und diese Welt getrost verachten und von Hertzen seufftzen und Verlangen haben zu der künfftigen Ehre und Herrlichkeit des ewigen Lebens." Luther. (I. Th. S. 466. 467.)

loren: der Glaube an das himmlische Leben ist eben der Glaube an die Nichtigkeit und Werthlosigkeit dieses Lebens. Das Jenseits kann ich mir nicht vorstellen, ohne mich nach ihm zu sehnen, ohne mit einem Blicke des Mitleids oder der Verachtung auf dieses erbärmliche Leben herabzuschauen. Das himmlische Leben kann kein Gegenstand, kein Gesetz des Glaubens sein, ohne zugleich ein Gesetz der Moral zu sein: es muß meine Handlungen bestimmen*), wenn anders mein Leben mit meinem Glauben übereinstimmen soll: ich darf mich nicht hängen an die vergänglichen Dinge dieser Erde. Ich darf nicht, aber ich mag auch nicht, denn was sind alle Dinge hienieden gegen die Herrlichkeit des himmlischen Lebens?**)

Allerdings hängt die Qualität jenes Lebens von der Qualität, der moralischen Beschaffenheit dieses Lebens ab, aber die Moralität ist selbst bestimmt durch den Glauben an das ewige Leben. Und diese dem überirdischen Leben entsprechende Moralität ist nur die Abkehr von dieser Welt, die Negation dieses Lebens. Die sinnliche Bewährung dieser geistigen Abkehr aber ist das klösterliche Leben. Alles muß sich zuletzt äußerlich,

*) Eo dirigendus est spiritus, quo aliquando est iturus. Meditat. sacrae Joh. Gerhardi. Med. 46.

**) Affectanti coelestia, terrena non sapiunt. Aeternis inhianti, fastidio sunt transitoria. Bernhard. (Epist. Ex persona Heliae monachi ad parentes). Nihil nostra refert in hoc aevo, nisi de eo quam celeriter excedere. Tertullian. (Apol. adv. Gentes c. 41.) „Darum sollte man lieber einem Christen-Menschen rathen, daß sie die Krankheit mit Geduld tragen, ja auch begehren, daß der Tod komme, je eher, je lieber. Denn wie S. Cyprianus spricht, ist nichts nützlicheres einem Christen, denn bald sterben. Aber wir hören lieber den Heyden Juvenalem, der da spricht: Orandum est ut sit mens sana in corpore sano.“ Luther (Th. IV. S. 15).

sinnlich darstellen.*) Was innere Gesinnung, muß sich praktisch realisiren. Das klösterliche, überhaupt ascetische Leben ist das himmlische Leben, wie es sich hienieden bewährt und bewähren kann. Wenn meine Seele dem Himmel angehört, warum soll ich, ja wie kann ich mit dem Leibe der Erde angehören? Die Seele animirt den Leib. Wenn aber die Seele im Himmel ist, so ist der Leib verlassen, todt — abgestorben also das Medium, das Verbindungsorgan zwischen der Welt und der Seele. Der Tod, die Scheidung der Seele vom Leibe, wenigstens von diesem groben materiellen, sündhaften Leibe ist der Eingang zum Himmel. Wenn aber der Tod die Bedingung der Seligkeit und moralischen Vollkommenheit ist, so ist nothwendig die Abtödtung, die Mortification das einzige Gesetz der Moral. Der moralische Tod ist die nothwendige Anticipation des natürlichen Todes — die nothwendige; denn es wäre die höchste Immoralität, dem sinnlichen Tod, der kein moralischer, sondern natürlicher, dem Menschen mit dem Thiere gemeiner Act ist, den Erwerb des Himmels zu überlassen. Der Tod muß daher zu einem moralischen Act, einem Act der Selbstthätigkeit erhoben werden. „Ich sterbe täglich," sagt der Apostel, und diesen Spruch machte der heilige Antonius, der Gründer des Mönchthums,**) zum Thema seines Lebens.

Aber das Christenthum, entgegnet man, hat nur eine geistige Freiheit gewollt. Ja wohl; aber was ist die geistige

*) Ille perfectus est qui mente et corpore a seculo est elongatus. De modo bene vivendi ad Sororem S. VII. (Unter den unächten Schriften Bernhards.)

**) S. indeß hierüber Hieronymus de vita Pauli primi Eremitae.

Freiheit, die nicht in die That übergeht, die sich nicht sinnlich bewährt? Oder glaubst Du, es kommt nur auf Dich, auf Deinen Willen, Deine Gesinnung an, ob Du frei von Etwas bist? O dann bist Du gewaltig in der Irre, und hast nie einen wahren Befreiungsact erlebt. So lange Du in einem Stande, einem Fache, einem Verhältniß bist, so lange wirst Du von ihm **noleus volens** bestimmt. Dein Wille, Deine Gesinnung befreit Dich nur von den bewußten, aber nicht von den heimlichen, den unbewußten Schranken und Eindrücken, die in der Natur der Sache liegen. Darum ist es uns unheimlich, unsre Brust beklemmt, so lange wir uns nicht räumlich, sinnlich scheiden von dem, womit wir innerlich gebrochen haben. Die sinnliche Freiheit ist allein die Wahrheit der geistigen Freiheit. Ein Mensch, der an den irdischen Schätzen das geistige Interesse wirklich verloren, der wirft sie auch bald zum Fenster hinaus, um vollkommen sein Herz zu entledigen. Was ich nicht mehr mit der Gesinnung habe, das ist mir zur Last, wenn ich es dennoch habe, denn ich habe es im Widerspruch mit meiner Gesinnung. Also weg damit! Was die Gesinnung entlassen, das halte auch die Hand nicht mehr fest. Nur die Gesinnung ist die Schwerkraft des Händedrucks; nur die Gesinnung heiligt den Besitz. Wer sein Weib so haben soll, als habe er es nicht, der thut besser, wenn er sich gar kein Weib nimmt. Haben, als habe man nicht, heißt haben ohne die Gesinnung des Habens, heißt in Wahrheit nicht haben. Und wer daher sagt: man solle ein Ding haben so, als habe man es nicht, der sagt nur auf eine feine, schlaue, schonende Weise: man soll es gar nicht haben. Was ich aus dem Herzen fahren lasse, daß ist nicht mehr mein, das ist vogelfrei. Der heilige Antonius faßte den Entschluß, der Welt

zu entsagen, als er einst den Spruch hörte: „Willst Du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was Du hast und gib es den Armen, so wirst Du einen Schatz im Himmel haben und komm und folge mir nach." Der heilige Antonius gab die allein wahre Auslegung dieses Ausspruchs. Er ging hin und verkaufte seine Reichthümer und gab sie den Armen. Nur so bewährte er seine geistige Freiheit von den Schätzen dieser Welt. *)

Solche Freiheit, solche Wahrheit widerspricht nun freilich dem heutigen Christenthum, welchem zufolge der Herr nur eine geistige Freiheit gewollt, d. h. eine Freiheit, die durchaus keine Opfer, keine Energie erheischt, eine illusorische Freiheit, eine Freiheit der Selbsttäuschung — die Freiheit von den irdischen Gütern, welche im Besitze und Genusse dieser Güter liegt. Deßwegen sagte ja auch der Herr: „mein Joch ist sanft und leicht." Wie barbarisch, wie unsinnig wäre das Christenthum, wenn es den Menschen zumuthete, die Schätze dieser Welt aufzuopfern! Dann paßte ja das Christenthum gar nicht für diese Welt. Aber das sei ferne! Das Christenthum ist höchst praktisch und weltklug; es überläßt die Freiheit von den Schätzen und Lüsten dieser Welt dem natürlichen Tode — die Selbsttödtung der Mönche ist unchristlicher Selbstmord — aber der Selbstthätigkeit den Erwerb und Genuß der irdischen Schätze. Die ächten Christen zweifeln zwar nicht an der Wahrheit des himmlischen Lebens, Gott

*) Natürlich hatte das Christenthum nur solche Kraft, als, wie Hieronymus an die Demetrias schreibt, domini nostri adhuc calebat cruor et fervebat recens in credentibus fides. Siehe über diesen Gegenstand auch G. Arnold. Von der ersten Christen Genügsamkeit und Verschmähung alles Eigennutzes. l. c. B. IV. c. 12. §. 7—§. 16.

bewahre! darin stimmen sie noch heute mit den alten Mönchen überein; aber sie erwarten dasselbe geduldig, ergeben in den Willen Gottes, d. h. in den Willen der Selbstsucht, der wohlbehaglichen Genußsucht dieser Welt*). Doch ich wende mich mit Ekel und Verachtung weg von dem modernen Christenthum, wo die Braut Christi bereitwillig selbst der Polygamie huldigt, wenigstens der successiven Polygamie, die sich aber nicht wesentlich in den Augen des wahren Christen von der gleichzeitigen unterscheidet, aber doch zugleich — o schändliche Heuchelei! — auf die ewige, allverbindende, unwidersprechliche, heilige Wahrheit des Wortes Gottes schwört, und kehre zurück mit heiliger Scheu zur verkannten Wahrheit der keuschen Klosterzelle, wo noch nicht die dem Himmel angetraute Seele mit einem fremden, irdischen Leibe buhlte!

Das unweltliche, übernatürliche Leben ist wesentlich auch eheloses Leben. Das Cälibat — freilich nicht als Gesetz — liegt gleichfalls also im innersten Wesen des Christenthums. Hinlänglich ist dieß schon in der übernatürlichen Herkunft des Heilands ausgesprochen. In diesem Glauben heiligten die Christen die unbefleckte Jungfräulichkeit als das heilbringende Princip, als das Princip der neuen, der

*) Wie anders die alten Christen! Difficile, imo impossibile est, ut et praesentibus quis et futuris fruatur bonis. Hieronymus. (Epist. Juliano.) Delicatus es frater, si et hic vis gaudere cum seculo et postea regnare cum Christo. (Derselbe Epist. ad Heliodorum.) „Ihr wollt Gott und Creatur alles mit einander haben und das ist unmöglich. Lust Gottes und Lust der Creaturen mag nicht bei einander stehen." Tauler (ed. c. p. 334). Aber freilich sie waren abstracte Christen. Und jetzt leben wir im Zeitalter der Versöhnung! Ja wohl!

christlichen Welt. Komme man nicht mit solchen Stellen der Bibel wie etwa: Mehret euch, oder: Was Gott zusammengefügt, soll der Mensch nicht scheiden, um damit die Ehe zu sanctioniren! Die erste Stelle bezieht sich, wie schon Tertullian und Hieronymus bemerkten, nur auf die menschenleere, nicht aber bereits erfüllte Erde, nur auf den Anfang, nicht aber auf das mit der unmittelbaren Erscheinung Gottes auf Erden eingetretne Ende der Welt. Und auch die zweite bezieht sich nur auf die Ehe als ein Institut des alten Testaments. Juden stellten die Frage: ob es auch recht sei, daß sich ein Mensch scheide von seinem Weibe: die zweckmäßigste Abfertigung dieser Frage war obige Antwort. Wer einmal eine Ehe schließt, der soll sie auch heilig halten. Schon der Blick nach einer andern ist Ehebruch. Die Ehe ist an und für sich schon eine Indulgenz gegen die Schwachheit oder vielmehr die Energie der Sinnlichkeit, ein Uebel, das daher so viel als möglich beschränkt werden muß. Die Unauflöslichkeit der Ehe ist ein Nimbus, ein Heiligenschein, welcher gerade das Gegentheil von Dem ausspricht, was die vom Scheine geblendeten und perturbirten Köpfe dahinter suchen. Die Ehe ist an sich, d. h. im Sinne des vollendeten Christenthums eine Sünde*) oder doch eine Schwachheit, die Dir nur unter der Bedingung erlaubt und verziehen wird, daß Du Dich auf ein einziges — bedenke es wohl! — ein einziges Weib für immer beschränkst. Kurz, die Ehe ist nur im Alten, aber nicht mehr im Neuen Testament geheiligt: das N. T. kennt ein höheres, ein über-

*) Perfectum autem esse nolle delinquere est. Hieronymus (Epist. ad Heliodorum de laude Vitae solit.). Ich bemerke zugleich, daß ich die hier exponirte Bibelstelle über die Ehe in dem Sinne auslege, in welchem sie die Geschichte des Christenthums exponirt hat.

natürliches Princip, das Geheimniß der unbefleckten Jungfräulichkeit.*) „Wer es fassen mag, der fasse es." „Die Kinder dieser Welt freyen und lassen sich freyen, welche aber würdig sein werden, jene Welt zu erlangen in der Auferstehung von den Todten, die werden weder freyen, noch sich freyen lassen. Denn sie können hinfort nicht sterben, denn sie sind den Engeln gleich und Gottes Kinder, dieweil sie Kinder sind der Auferstehung." Im Himmel freyen sie also nicht; vom Himmel ist das Princip der Geschlechtsliebe als ein irdisches, weltliches ausgeschlossen. Aber das himmlische Leben ist das wahre, das vollendete, ewige Leben des Christen. Warum soll also ich, der ich für den Himmel bestimmt bin, ein Band knüpfen, das in meiner wahren Bestimmung aufgelöst ist? Warum soll ich, der ich an sich, der Potenz nach ein himmlisches Wesen bin, nicht hier schon diese Möglichkeit verwirklichen?**) Ja die Ehe ist schon aus meinem Sinne, meinem Herzen verbannt, indem sie aus dem Himmel, dem wesentlichen Gegenstand meines Glaubens, Hoffens und Lebens verstoßen ist. Wie kann in meinem vom Himmel erfüllten Herzen noch ein irdisches Weib Platz haben? Wie kann ich mein Herz zwischen Gott und dem Menschen theilen?***) Die Liebe des Christen

*) „Der Ehestand ist nichts neues oder ungewöhnliches, und ist auch von Heiden nach dem Urtheile der Vernunft für gut angesehen und gelobet worden." Luther (Th. II. p. 377 a.).

**) Praesumendum est hos qui intra Paradisum recipi volunt, tandem debere cessare ab ea re, a qua Paradisus intactus est. Tertullian. de exhort. cast. c. 13. Coelibatus angelorum est imitatio. Jo. Damasceni (Orthod. fidei l. IV. c. 25).

***) Quae non nubit, soli Deo dat operam et ejus cura non dividitur; pudica autem, quae nupsit, vitam cum Deo et cum marito dividit. Clemens Alex. (Paedag. l. II.)

zu Gott ist nicht eine abstracte oder allgemeine Liebe, wie die Liebe zur Wahrheit, zur Gerechtigkeit, zur Wissenschaft; sie ist die Liebe zu einem subjectiven, persönlichen Gott, also selbst eine subjective persönliche Liebe. Ein wesentliches Attribut dieser Liebe ist es, daß sie eine ausschließliche, eifersüchtige Liebe ist, denn ihr Gegenstand ist ein persönliches und zugleich das höchste Wesen, dem kein andres gleich kommt. „Halte Dich zu Jesus (aber Jesus Christus ist der Gott des Christen) im Leben und im Tode; verlaß Dich auf seine Treue: er allein kann Dir helfen, wenn Dich Alles verläßt. Dein Geliebter hat die Eigenschaft, daß er keinen Andern neben sich dulden will: er allein will Dein Herz haben, allein in Deiner Seele wie ein König auf seinem Throne herrschen." „Was kann Dir die Welt ohne Jesus nützen? Ohne Christus sein, ist Höllenpein; mit Christus sein, himmlische Süßigkeit." „Ohne Freund kannst Du nicht leben; aber wenn Dir nicht Christi Freundschaft über Alles geht, so wirst Du über Maaßen traurig und trostlos sein." „Liebe Alle um Jesu willen, aber Jesus um seinetwillen. Jesus Christus allein ist der Liebenswerthe." „Mein Gott, meine Liebe (mein Herz): ganz bist Du mein und ganz bin Ich Dein." „Die Liebe... hofft und vertraut immer auf Gott, auch wenn ihr Gott nicht gnädig ist (oder bitter schmeckt non sapit); denn ohne Schmerz lebt man nicht in der Liebe....." „Um des Geliebten willen muß der Liebende Alles, auch das Harte und Bittere gern sich gefallen lassen." „Mein Gott und mein Alles.... In Deiner Gegenwart ist mir Alles süß, in Deiner Abwesenheit Alles widerlich...... Ohne Dich kann mir nichts gefallen." „O wann wird endlich jene selige, jene ersehnte Stunde kommen, daß Du mich ganz mit

Deiner Gegenwart erfüllst und mir Alles in Allem bist! So lange mir dieß nicht vergönnt ist, ist meine Freude nur Stückwerk." „Wo war es mir je wohl ohne Dich? oder wann in Deiner Gegenwart wehe? Ich will lieber arm sein um Deinetwillen, als reich ohne Dich. Ich will lieber mit Dir auf der Erde ein Pilger, als ohne Dich Besitzer des Himmels sein. Wo Du bist, ist der Himmel; Tod und Hölle, wo Du nicht bist. Nur nach Dir sehne ich mich." „Du kannst nicht Gott dienen und zugleich am Vergänglichen Deine Freude haben: Du mußt Dich entfernen von allen Bekannten und Freunden und von allem zeitlichen Troste Deinen Geist absondern. Die Gläubigen Christi sollen sich nach der Ermahnung des heiligen Apostels Petrus nur als Pilger und Fremdlinge dieser Welt ansehen."*) Die Liebe zu Gott als einem persönlichen Wesen ist also eine eigentliche, förmliche, persönliche, ausschließliche Liebe. Wie kann ich also Gott, sage Gott, und zugleich ein sterbliches Weib lieben? Setze ich dadurch nicht Gott auf gleichen Fuß mit dem Weib? Nein! einer Seele, die Gott wahrhaft liebt, ist die Liebe zum Weibe eine Unmöglichkeit — ein Ehebruch. „Wer ein Weib hat, sagt der Apostel Paulus, denket, was des Weibes ist, wer keines hat, denkt nur, was des Herrn ist. Der Verheirathete denkt daran, daß er dem Weibe gefalle, der Unverheirathete daran, daß er Gott gefalle."

*) Thomas a Kempis de imit. (l. II. c. 7. c. 8. l. III. c. 5. c. 34. c. 53. c. 59.) Felix illa conscientia et beata virginitas, in cujus corde praeter amorem Christi .... nullus alius versatur amor. Hieronymus. (Demetriadi, virgini Deo consecratae.) Aber freilich das ist wieder eine sehr abstracte Liebe, die im Zeitalter der Versöhnung, wo Christus und Belial ein Herz und eine Seele sind, nicht mehr schmeckt. O wie bitter ist die Wahrheit!

Der wahre Christ hat, wie kein Bedürfniß der Bildung, weil diese ein dem Gemüthe widerliches, weltliches Princip ist, so auch kein Bedürfniß der (natürlichen) Liebe. Gott ersetzt ihm den Mangel, das Bedürfniß der Bildung, Gott deßgleichen den Mangel, das Bedürfniß der Liebe, des Weibes, der Familie. Der Christ identificirt unmittelbar mit dem Individuum die Gattung: er streift daher die Geschlechtsdifferenz als einen lästigen, zufälligen Anhang von sich ab.*) Mann und Weib zusammen machen erst den wirklichen Menschen aus, Mann und Weib zusammen ist die Existenz der Gattung — denn ihre Verbindung ist die Quelle der Vielheit, die Quelle anderer Menschen. Der Mensch daher, der seine Mannheit nicht negirt, der sich fühlt als Mann und dieses Gefühl als ein natur- und gesetzmäßiges Gefühl anerkennt, der weiß und fühlt sich als ein Theilwesen, welches eines andern Theilwesens zur Hervorbringung des Ganzen, der wahren Menschheit bedarf. Der Christ dagegen erfaßt sich in seiner überschwänglichen, transcendenten Subjectivität als ein für sich selbst vollkommnes Wesen. Aber dieser Anschauung war der Geschlechtstrieb entgegen; er stand mit seinem Ideal, seinem höchsten Wesen in Widerspruch; der Christ mußte daher diesen Trieb negiren.

Wohl empfand auch der Christ das Bedürfniß der Geschlechterliebe, aber nur als ein seiner himmlischen Bestimmung widersprechendes, nur natürliches, — natürlich in dem gemei-

---

*) Divisa est . . , mulier et virgo. Vide quantae felicitatis sit, quae et nomen sexus amiserit. Virgo jam mulier non vocatur. Hieronymus (adv. Helvidium de perpet. virg. p. 14. T. II. Erasmus).

nen, verächtlichen Sinne, den dieses Wort im Christenthum hat, — nicht als ein moralisches, inniges Bedürfniß, nicht als ein, um mich so auszudrücken, metaphysisches, d. i. wesentliches Bedürfniß, welches der Mensch eben nur da empfinden kann, wo er die Geschlechtsdifferenz nicht von sich absondert, sondern vielmehr zu seinem innern Wesen rechnet. Heilig ist darum nicht die Ehe im Christenthume — wenigstens nur *scheinbar, illusorisch* — denn das natürliche Princip der Ehe, die *Geschlechterliebe* — mag auch die bürgerliche Ehe unzählige Mal diesem Princip widersprechen — ist im Christenthum ein *unheiliges, vom Himmel ausgeschlossenes.**) Was aber der Mensch von *seinem Himmel ausschließt*, das *schließt er von seinem wahren Wesen aus.* Der Himmel ist sein Schatzkästchen. Glaube nicht dem, was er auf der Erde etablirt, was er hier erlaubt und sanctionirt: hier muß er sich accommo-

---

*) Dieß läßt sich auch so ausdrücken: die Ehe hat im Christenthum nur eine *moralische*, aber keine *religiöse* Bedeutung, *kein religiöses Princip und Vorbild.* Anders bei den Griechen, wo z. B. „Zeus und Here das große Urbild jeder Ehe" (*Creuzer* Symb.), bei den alten Parsen, wo die Zeugung als „die Vermehrung des Menschengeschlechts, die *Verminderung des Arhimanischen Reichs*," also eine *religiöse* Pflicht und Handlung ist (Zend-Avesta), bei den Indern, wo der Sohn der *wiedergeborne* Vater ist.

So der Frau ihr Gemahl nahet, wird er *wiedergeboren* selbst
Von der, die Mutter durch ihn wird. (Fr. *Schlegel.*)

Bei den Indern darf kein Wiedergeborner in den Stand eines Sanyassi, das ist eines in Gott versunkenen Einsiedlers treten, wenn er nicht vorher drei Schulden bezahlt, unter andern die, daß er *rechtlicher Weise einen Sohn gezeugt hat.* Bei den Christen dagegen, wenigstens den katholischen, war es ein wahres religiöses Freudenfest, wenn Verlobte oder schon Verheirathete — vorausgesetzt, daß es mit beiderseitiger Einwilligung geschah — den ehelichen Stand aufgaben, der religiösen Liebe die eheliche Liebe aufopferten.

diren; hier kommt ihm Manches in die Quere, was nicht in sein System paßt; hier weicht er Deinem Blick aus, denn er befindet sich unter fremden Wesen, die ihn schüchtern machen. Aber belausche ihn, wo er sein Incognito abwirft und sich in seiner wahren Würde, seinem himmlischen Staate zeigt. Im Himmel *spricht* er, wie er *denkt*; dort vernimmst Du seine *wahre* Meinung. Wo sein Himmel, ist sein Herz — der Himmel ist sein *offnes* Herz. Der Himmel ist nichts, als der Begriff des Wahren, Guten, Gültigen, dessen, was *sein soll*; die Erde nichts als der Begriff des Unwahren, Ungültigen, dessen, was *nicht* sein soll. Der Christ schließt vom Himmel das Gattungsleben aus: dort hört die Gattung auf, dort gibt es nur *reine*, *geschlechtslose* Individuen, „Geister", dort herrscht die *absolute* Subjectivität — also schließt der Christ von seinem wahren Leben das Gattungsleben aus; er negirt das Princip der Ehe als ein sündiges, ein zu negirendes; denn das sündlose, das positive Leben ist das himmlische. *)

*) Insofern das religiöse Bewußtsein alles zuletzt wieder setzt, was es anfangs aufhebt, das jenseitige Leben daher zuletzt nichts anders ist als das wiederhergestellte dießseitige Leben, so muß consequent auch das Geschlecht wiederhergestellt werden. Erunt . . . similes angelorum. Ergo homines esse non desinent . . . . ut apostolus apostolus sit et Maria Maria. *Hieronymus* (ad Theodoram viduam). Aber wie der jenseitige Körper ein *unkörperlicher* Körper, so ist nothwendig das dortige Geschlecht ein *differenzloses*, d. i. *geschlechtloses* Geschlecht.

XIX. Kapitel.

Der christliche Himmel oder die persönliche Unsterblichkeit.

Das ehelose, überhaupt ascetische Leben ist der directe Weg zum himmlischen unsterblichen Leben, denn der Himmel ist nichts andres als das übernatürliche, gattungsfreie, geschlechtslose, absolut subjective Leben. Dem Glauben an die persönliche Unsterblichkeit liegt der Glaube zu Grunde, daß die Geschlechtsdifferenz nur ein äußerlicher Anflug der Individualität, daß an sich das Individuum ein geschlechtsloses, für sich selbst vollständiges, absolutes Wesen ist. Wer aber keinem Geschlecht angehört, gehört keiner Gattung an — die Geschlechtsdifferenz ist die Nabelschnur, durch welche die Individualität mit der Gattung zusammenhängt — und wer keiner Gattung angehört, der gehört nur sich selbst an, ist ein schlechthin bedürfnißloses, göttliches, absolutes Wesen. Nur da daher, wo die Gattung aus dem Bewußtsein verschwindet, wird das himmlische Leben zur Gewißheit. Wer im Bewußtsein der Gattung und folglich ihrer Realität lebt, der lebt auch im Bewußtsein der Realität der Geschlechtsdifferenz. Er betrachtet dieselbe nicht als einen mechanisch eingesprengten zufälligen Stein des Anstoßes; er betrachtet sie als einen innigen, einen chemischen Bestandtheil seines Wesens. Er weiß sich wohl als Mensch, aber zugleich in der Bestimmtheit der Geschlechtsdifferenz, die nicht nur Mark und Bein durchdringt, sondern auch sein innerstes Selbst, die wesentliche Art seines Denkens, Wollens, Empfindens bestimmt. Wer daher im Bewußtsein der Gattung lebt, wer sein Gemüth und seine Phantasie beschränkt, bestimmt durch die Anschauung des

wirklichen Lebens, des wirklichen Menschen, der kann sich kein Leben denken, wo das Gattungsleben und damit die Geschlechtsdifferenz aufgehoben ist: er hält das geschlechtslose Individuum, den himmlischen Geist für eine gemüthliche Vorstellung der Phantasie.

Aber eben so wenig, wie von der Geschlechtsdifferenz, kann der reale Mensch von seiner sittlichen oder geistigen Bestimmtheit, die ja aufs innigste mit seiner natürlichen Bestimmtheit zusammenhängt, abstrahiren. Eben, weil er in der Anschauung des Ganzen lebt, so lebt er in der Anschauung seiner nur als eines Theilwesens, das nur ist, was es ist, durch die Bestimmtheit, die es eben zum Theil des Ganzen oder zu einem relativen Ganzen macht. Jeder hält daher mit Recht sein Geschäft, seinen Stand, seine Kunst oder Wissenschaft für die höchste: denn der Geist des Menschen ist nichts als die wesentliche Art seiner Thätigkeit. Wer etwas Tüchtiges in seinem Stande, seiner Kunst ist, wer, wie man im Leben sagt, seinen Posten ausfüllt, mit Leib und Leben seinem Berufe ergeben ist, der denkt sich auch seinen Beruf als den höchsten und schönsten. Wie sollte er in seinem Geiste verläugnen, in seinem Denken erniedrigen, was er durch die That celebrirt, indem er mit Freuden demselben seine Kräfte weiht? Was ich gering schätze, wie kann ich dem meine Zeit, meine Kräfte weihen? Muß ich dennoch, so ist meine Thätigkeit eine unglückliche, denn ich bin zerfallen mit mir selbst. Arbeiten ist Dienen. Wie kann ich aber einem Gegenstand dienen, mich ihm subjiciren, wenn er mir nicht im Geiste hoch steht? Kurz, die Beschäftigungen bestimmen das Urtheil, die Denkart, die Gesinnung des Menschen. Und je höher die Art der Beschäftigung, desto mehr identificirt sich der Mensch

damit. Was überhaupt der Mensch zum wesentlichen Zweck seines Lebens macht, das erklärt er für seine Seele; denn es ist das Princip der Bewegung in ihm. Durch seine Zwecke, durch die Thätigkeit, in welcher er diese Zwecke realisirt, ist aber der Mensch zugleich, wie Etwas für sich, so Etwas für Andere, für das Allgemeine, die Gattung. Wer daher in dem Bewußtsein der Gattung als einer Realität lebt, der hält sein Sein für Andere, sein öffentliches, gemeinnütziges Sein für das Sein, welches eins ist mit dem Sein seines Wesens, für sein unsterbliches Sein. Er lebt mit ganzer Seele, mit ganzem Herzen für die Menschheit. Wie könnte er eine besondere Existenz für sich noch im Rückhalt haben, wie sich von der Menschheit scheiden? Wie sollte er im Tode verläugnen, was er im Leben bekräftigte? Aber sein Glaube im Leben war: **Nec sibi sed toti genitum se credere mundo.**

Das himmlische Leben oder — was wir hier nicht unterscheiden — die persönliche Unsterblichkeit ist eine charakteristische Lehre des Christenthums. Allerdings findet sie sich zum Theil auch schon bei den heidnischen Philosophen, aber hier hat sie nur die Bedeutung einer subjectiven Phantasie, weil sie nicht mit ihrer Grundanschauung zusammenhing. Wie widersprechend äußern sich nicht z. B. die Stoiker über diesen Gegenstand! Erst bei den Christen fand die persönliche Unsterblichkeit das Princip, woraus sie sich mit Nothwendigkeit als eine sich von selbst verstehende Wahrheit ergibt. Den Alten kam die Anschauung der Welt, der Natur, der Gattung stets in die Quere, sie unterschieden zwischen dem Lebensprincip und dem lebenden Subject, zwischen der Seele, dem Geiste und sich selbst; während der Christ den Unterschied zwischen

Seele und Person, Gattung und Individuum aufhob, unmittelbar in sich selbst daher setzte, was nur der Totalität der Gattung angehört. Aber die unmittelbare Einheit der Gattung und Individualität ist eben das höchste Princip, der Gott des Christenthums — das Individuum hat in ihm die Bedeutung des absoluten Wesens — und die nothwendige, immanente Folge dieses Princips eben die persönliche Unsterblichkeit.

Oder vielmehr: der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit ist ganz identisch mit dem Glauben an den persönlichen Gott — d. h. dasselbe, was der Glaube an das himmlische, unsterbliche Leben der Person ausdrückt, dasselbe drückt Gott aus, wie er den Christen Gegenstand ist — das Wesen der absoluten, uneingeschränkten Persönlichkeit. Die uneingeschränkte Persönlichkeit ist Gott, aber die himmlische Persönlichkeit ist nichts andres als die uneingeschränkte, die von allen irdischen Beschwerden und Schranken erledigte Persönlichkeit — der Unterschied nur der, daß Gott der geistige Himmel, der Himmel der sinnliche Gott ist, daß in Gott nur in abstracto gesetzt wird, was im Himmel mehr ein Object der Phantasie ist. Gott ist nur der implicirte, involvirte Himmel, der wirkliche Himmel der explicirte Gott. Gegenwärtig ist Gott das Himmelreich, in Zukunft der Himmel Gott. Gott ist die Bürgschaft, die, aber noch abstracte, Präsenz und Existenz der Zukunft — der anticipirte, compendiöse Himmel. Unser eignes zukünftiges, aber von uns, wie wir gegenwärtig in dieser Welt, in diesem Leibe existiren, unterschiednes, nur ideal gegenständliches Wesen ist Gott — Gott ist der Gattungsbegriff, der sich dort erst realisiren, individualisiren wird. Gott

ist die himmlische, reine, freie Wesenheit, die dort als himmlische, reine Wesen existiren wird, die Seligkeit, die dort in einer Fülle seliger Individuen sich entfaltet. Gott ist also nichts andres als der Begriff oder das Wesen des absoluten, des seligen, himmlischen Lebens, das aber hier selbst noch zusammengefaßt wird in eine ideale Persönlichkeit. Deutlich genug ist dieß ausgesprochen in dem Glauben, daß das selige Leben die Einheit mit Gott ist. Hier sind wir unterschieden und getrennt von Gott, dort fällt die Scheidewand; hier sind wir Menschen, dort Götter; hier ist die Gottheit ein Monopol, dort ein Gemeingut; hier eine abstracte Einheit, dort eine concrete Vielheit. *)

Was die Erkenntniß dieses Gegenstandes erschwert, ist nur die Phantasie, welche einerseits durch die Vorstellung der Persönlichkeit Gottes, anderseits durch die Vorstellung der vielen Persönlichkeiten, welche sie zugleich gewöhnlich in ein mit sinnlichen Farben ausgemaltes Reich verlegt, die Einheit des Begriffs auseinandertrennt. Aber in Wahrheit ist kein Unterschied zwischen dem absoluten Leben, welches als Gott

*) Bene dicitur, quod tunc plene videbimus eum siculi est, cum similes ei erimus, h. e. erimus quod ipse est. Quibus enim potestas data est filios Dei fieri, data est potestas, non quidem ut sint Deus, sed sint tamen quod Deus est: sint sancti, futuri plene beati, quod Deus est. Nec aliunde hic sancti, nec ibi futuri beati, quam ex Deo qui eorum et sanctitas et beatitudo est. De vita solitaria (Unter den unächten Schriften des h. Bernhard). Finis autem bonae voluntatis beatitudo est: vita aeterna ipse Deus. Augustin. (bei Petrus Lomb. l. II. dist. 38. c. 1.) „Der andere Mensch wird erneuert werden in das geistliche Leben, d. i. wird ein geistlicher Mensch sein, wenn er zum Bilde Gottes wieder kommen wird. Denn er wird Gott gleich sein, im Leben, in Gerechtigkeit, Herrlichkeit, Weisheit.“ Luther (T. I. p. 324.).

und dem absoluten Leben, welches als der Himmel gedacht wird, nur daß im Himmel in die Länge und Breite ausgedehnt wird, was in Gott in Einen Punkt concentrirt ist. Der Glaube an die Unsterblichkeit des Menschen ist der Glaube an die Göttlichkeit des Menschen, und umgekehrt der Glaube an Gott der Glaube an die reine, von allen Schranken erlöste und folglich eo ipso unsterbliche Persönlichkeit. Die Unterschiede, die man setzt zwischen der unsterblichen Seele und Gott, sind entweder nur sophistische oder phantastische, wie wenn man z. B. die Seligkeit der Himmelsbewohner wieder in Schranken einschließt, in Grade eintheilt, um einen Unterschied zwischen Gott und den himmlischen Wesen zu etabliren.

Die Identität der göttlichen und himmlischen Persönlichkeit erscheint selbst in den populären Beweisen der Unsterblichkeit. Wenn kein andres besseres Leben ist, so ist Gott nicht gerecht und gut. Die Gerechtigkeit und Güte Gottes wird so abhängig gemacht von der Fortdauer der Individuen; aber ohne Gerechtigkeit und Güte ist Gott nicht Gott — die Gottheit, die Existenz Gottes wird daher abhängig gemacht von der Existenz der Individuen. Wenn ich nicht unsterblich bin, so glaube ich keinen Gott; wer die Unsterblichkeit läugnet, läugnet Gott. Aber das kann ich unmöglich glauben: so gewiß Gott ist, so gewiß ist meine Seligkeit. Gott ist mir eben die Gewißheit meiner Seligkeit. Das Interesse, daß Gott ist, ist eins mit dem Interesse, daß ich bin, ewig bin. Gott ist meine geborgne, meine gewisse Existenz: er ist die Subjectivität der Subjecte, die Persönlichkeit der Personen. Wie sollte daher den Personen nicht zukommen, was der Persönlichkeit zukommt? In Gott mache ich eben

mein Futurum zu einem Präsens oder vielmehr ein Zeitwort zu einem Substantiv; wie sollte sich eins vom andern trennen lassen? Gott ist die meinen Wünschen und Gefühlen entsprechende Existenz: er ist der Gerechte, der Gütige, der meine Wünsche erfüllt. Die Natur, diese Welt ist eine meinen Wünschen, meinen Gefühlen widersprechende Existenz. Hier ist es nicht so, wie es sein soll — diese Welt vergeht — Gott aber ist das Sein, welches so ist, wie es sein soll. Gott erfüllt meine Wünsche — dieß ist nur populäre Personification des Satzes: Gott ist der Erfüller, d. i. die Realität, das Erfülltsein meiner Wünsche.*) Aber der Himmel ist eben das meinen Wünschen, meiner Sehnsucht adäquate Sein**) — also kein Unterschied zwischen Gott und Himmel. Gott ist die Kraft, durch die der Mensch seine ewige Glückseligkeit realisirt — Gott die absolute Persönlichkeit, in der alle einzelnen Personen die Gewißheit ihrer Seligkeit und Unsterblichkeit haben — Gott die höchste letzte Gewißheit der Subjectivität von ihrer absoluten Wahrheit und Wesenhaftigkeit.

Die Unsterblichkeitslehre ist die Schlußlehre der Reli-

---

*) Si bonum est habere corpus incorruptibile, quare hoc factum Deum volumus desperare? Augustinus. (Opp. Antwerp. 1700. T. V. p. 698.)

**) Quare dicitur spiritale corpus, nisi quia ad nutum spiritus serviet? Nihil tibi contradicet ex te, nihil in te rebellabit adversus te. . . . Ubi volueris, eris. . . . Credere enim debemus talia corpora nos habituros, ut ubi velimus, quando voluerimus, ibi simus. Augustinus (l. c. p. 705. 703). Nihil indecorum ibi erit, summa pax erit, nihil discordans, nihil monstruosum, nihil quod offendat adspectum. Ders. (l. c. 707). Nisi beatus, non vivit ut vult. Ders. (de civ. Dei l. 14, c. 25).

gion — ihr Testament, worin sie ihren letzten Willen äußert. Hier spricht sie darum unverhohlen aus, was sie sonst verschweigt. Wenn es sich sonst um die Existenz eines andern Wesens handelt, so handelt es sich hier offenbar nur um die eigne Existenz; wenn außerdem der Mensch in der Religion sein Sein vom Sein Gottes abhängig macht, so macht er hier die Realität Gottes von seiner eignen Realität abhängig; was ihm sonst die primitive, unmittelbare Wahrheit, das ist ihm daher hier eine abgeleitete, secundäre Wahrheit: wenn ich nicht ewig bin, so ist Gott nicht Gott, wenn keine Unsterblichkeit, so ist kein Gott. Und diesen Schluß hat schon der Apostel gemacht. Wenn wir nicht auferstehen, so ist Christus nicht auferstanden und Alles ist Nichts. Edite, bibite. Allerdings kann man das scheinbar oder wirklich Anstößige, was in der populären Argumentation liegt, beseitigen, indem man die Schlußform vermeidet, aber nur dadurch, daß man die Unsterblichkeit zu einer analytischen Wahrheit macht, so daß eben der Begriff Gottes, als der absoluten Persönlichkeit oder Subjectivität, per se schon der Begriff der Unsterblichkeit ist. Gott ist die Bürgschaft meiner zukünftigen Existenz, weil er schon die Gewißheit und Realität meiner gegenwärtigen Existenz, mein Heil, mein Trost, mein Schirm vor den Gewalten der Außenwelt ist; ich brauche also die Unsterblichkeit gar nicht expreß zu folgern, nicht als eine aparte Wahrheit herauszustellen; habe ich Gott, so habe ich Unsterblichkeit. So war es bei den tiefern christlichen Mystikern, ihnen ging der Begriff der Unsterblichkeit in dem Begriffe Gottes auf: Gott war ihnen ihr unsterbliches Leben — Gott selbst die subjective Seligkeit, also

das für sie, für ihr Bewußtsein, was er an sich selbst, d. i. im Wesen der Religion ist.

Somit ist bewiesen, daß Gott der Himmel ist, daß beide identisch sind. Leichter wäre der umgekehrte Beweis gewesen, nämlich, daß der Himmel der eigentliche Gott der Menschen ist. Wie der Mensch seinen Himmel denkt, so denkt er seinen Gott; die Inhaltsbestimmtheit seines Himmels ist die Inhaltsbestimmtheit seines Gottes, nur daß im Himmel sinnlich ausgemalt, ausgeführt wird, was in Gott nur Entwurf, Concept ist. Der Himmel ist daher der Schlüssel zu den innersten Geheimnissen der Religion. Wie der Himmel objectiv das aufgeschloßne Wesen der Gottheit, so ist er auch subjectiv die offenherzigste Aussprache der innersten Gedanken und Gesinnungen der Religion. Daher sind die Religionen so verschieden, als die Himmelreiche, und so viel unterschiedne Himmelreiche, als wesentliche Menschenunterschiede sind. Auch die Christen selbst denken sich sehr verschiedenartig den Himmel. *)

Nur die Pfiffigen unter ihnen denken und sagen gar nichts Bestimmtes über den Himmel oder das Jenseits überhaupt, weil es unbegreiflich sei und daher immer nur nach einem dießseitigen, nur für das Dießseits gültigen Maaßstab gedacht werde. Alle Vorstellungen hienieden seien nur Bilder, mit denen sich der Mensch das seinem Wesen nach unbekannte,

---

*) Und eben so verschiedenartig ihren Gott. So haben die frommen christlichen Deutschthümler einen „deutschen Gott", nothwendig also auch die frommen Spanier einen spanischen Gott, die Franzosen einen französischen Gott. Die Franzosen sagen wirklich sprüchwörtlich: Le bon Dieu est Français. In der That existirt auch so lange Vielgötterei, so lange es viele Völker gibt. Der reale Gott eines Volks ist der Point d'honneur seiner Nationalität.

aber seiner Existenz nach gewisse Jenseits vergegenwärtige. Es ist hier eben so wie mit Gott: das Dasein Gottes sei gewiß — aber was er sei oder wie er sei, das sei unerforschlich. Aber wer so spricht, der hat sich das Jenseits schon aus dem Kopfe geschlagen; er hält es nur noch fest, entweder weil er über solche Dinge gar nicht denkt, oder weil es ihm nur noch ein Herzensbedürfniß ist, aber er schiebt es, zu sehr erfüllt mit realen Dingen, so weit als möglich sich aus dem Gesichte; er negirt mit seinem Kopfe, was er mit seinem Herzen bejaht; denn er negirt das Jenseits, indem er demselben seine Beschaffenheiten nimmt, durch die es allein ein für den Menschen wirklicher und wirksamer Gegenstand ist. Die Qualität ist nicht vom Sein unterschieden — die Qualität ist nichts als das wirkliche Sein. Sein ohne Beschaffenheit ist eine Chimäre — ein Gespenst. Durch die Qualität wird mir erst das Sein gegeben; nicht erst das Sein und hintendrein die Qualität. Die Lehre von der Unerkennbarkeit und Unbestimmbarkeit Gottes, wie die von der Unerforschlichkeit des Jenseits sind daher keine ursprünglich religiösen Lehren: sie sind vielmehr Producte der Irreligiosität, die aber selbst noch in der Religion befangen ist oder vielmehr hinter die Religion sich versteckt, und zwar eben deßwegen, weil ursprünglich das Sein Gottes nur mit einer bestimmten Vorstellung Gottes, das Sein des Jenseits nur mit einer bestimmten Vorstellung desselben gegeben ist. So ist dem Christen nur die Existenz seines Paradieses, des Paradieses, welches die Qualität der Christlichkeit hat, nicht aber das Paradies der Muhamedaner oder das Elysium der Griechen eine Gewißheit. Die erste Gewißheit ist überall die Qualität; das Sein versteht sich von selbst, wenn einmal die

Qualität gewiß ist. Im Neuen Testament kommen keine Beweise oder solche allgemeine Sätze vor, worin es heißt: es ist ein Gott oder es ist ein himmlisches Leben; sondern es werden nur Beschaffenheiten aus dem Leben des Himmels angeführt: „dort werden sie nicht freien." Das ist natürlich, kann man entgegnen, weil schon das Sein vorausgesetzt ist. Allein man trägt hier schon eine Distinction der Reflexion in den ursprünglich nichts von dieser Distinction wissenden religiösen Sinn hinein. Freilich ist das Sein vorausgesetzt, aber nur weil die Qualität schon das Sein ist, weil das ungebrochne religiöse Gemüth nur in der Qualität lebt, gleichwie dem natürlichen Menschen nur in der Qualität, die er empfindet, das wirkliche Sein, das Ding an sich liegt. So ist in jener neutestamentlichen Stelle das jungfräuliche oder vielmehr geschlechtslose Leben als das wahre Leben vorausgesetzt, das jedoch nothwendig zu einem zukünftigen wird, weil dieses wirkliche Leben dem Ideal des wahren Lebens widerspricht. Aber die Gewißheit dieses zukünftigen Lebens liegt nur in der Gewißheit von der Beschaffenheit dieser Zukunft als des wahren, höchsten, dem Ideal adäquaten Lebens.

Wo das jenseitige Leben wirklich geglaubt wird, wo es ein gewisses Leben, da ist es, eben weil ein gewisses, auch bestimmtes. Wenn ich nicht weiß, was und wie ich einst bin, wenn ein wesentlicher, absoluter Unterschied zwischen meiner Zukunft und Gegenwart ist; so weiß ich auch einst nicht, was und wie ich ehedem war, so ist die Einheit des Bewußtseins aufgehoben, ein andres Wesen dort an meine Stelle getreten, mein künftiges Sein in der That nicht vom Nichtsein unterschieden. Ist dagegen kein wesentlicher Unterschied, so ist auch das Jenseits ein von mir bestimmbarer und

erkennbarer Gegenstand. Und so ist es auch wirklich: ich bin das bleibende Subject in dem Wechsel der Beschaffenheiten, ich bin die Substanz, die Dießseits und Jenseits zur Einheit verbindet. Wie sollte mir also das Jenseits unklar sein? Im Gegentheil: das Leben dieser Welt ist das dunkle, unbegreifliche Leben, das erst durch das Jenseits klar und licht wird; hier bin ich ein vermummtes, verwickeltes Wesen; dort fällt die Maske: dort bin ich, wie ich in Wahrheit bin. Die Behauptung daher, es sei wohl ein anderes, ein himmlisches Leben, aber was und wie es sei, das bleibe hier unerforschlich, ist nur eine Erfindung des religiösen Skepticismus, der auf absolutem Mißverstand der Religion beruht, weil er sich gänzlich ihrem Wesen entfremdet hat. Das, was die irreligiös-religiöse Reflexion nur zum bekannten Bilde einer unbekannten, aber dennoch gewissen Sache macht, das ist im Ursprung, im ursprünglichen wahren Sinn der Religion nicht Bild, sondern die Sache, das Wesen selbst. Der Unglaube, der zugleich noch Glaube ist, setzt die Sache in Zweifel, aber er ist zu gedankenlos und feige, sie direct zu bezweifeln: er setzt sie nur so in Zweifel, daß er das Bild oder die Vorstellung bezweifelt, d. h. das Bild nur für ein Bild erklärt. Aber die Unwahrheit und Nichtigkeit dieses Skepticismus ist schon historisch constatirt. Wo man einmal zweifelt an der Realität der Bilder der Unsterblichkeit, zweifelt, daß man so existiren könne, wie es der Glaube vorstellt, z. B. ohne materiellen, wirklichen Leib oder ohne Geschlechtsdifferenz, da zweifelt man auch bald an der jenseitigen Existenz überhaupt. Mit dem Bilde fällt die Sache — eben weil das Bild die Sache selbst ist.

Der Glaube an den Himmel oder überhaupt ein jenseitiges Leben beruht auf einem Urtheil. Er spricht Lob und

Tadel aus; er ist kritischer Natur; er macht eine Blumenlese aus der Flora dieser Welt. Und dieses kritische Florilegium ist eben der Himmel. Was der Mensch schön, gut, angenehm findet, das ist für ihn das Sein, welches allein sein soll; was er schlecht, garstig, unangenehm findet, das ist für ihn das Sein, welches nicht sein soll und daher, wenn und weil es dennoch ist, ein zum Untergang verdammtes, ein nichtiges ist. Wo das Leben nicht im Widerspruch gefunden wird mit einem Gefühl, einer Vorstellung, einer Idee, und dieses Gefühl, diese Idee nicht für absolut wahr und berechtigt gilt, da entsteht nicht der Glaube an ein andres, himmlisches Leben. Das andere Leben ist nichts andres als das Leben im Einklang mit dem Gefühl, mit der Idee, welcher dieses Leben widerspricht. Das Jenseits hat keine andere Bedeutung, als diesen Zwiespalt aufzuheben, einen Zustand zu realisiren, der dem Gefühl entspricht, in dem der Mensch mit sich im Einklang ist. Ein unbekanntes Jenseits ist eine lächerliche Chimäre: das Jenseits ist nichts weiter als die Realität einer bekannten Idee, die Befriedigung eines bewußten Verlangens, die Erfüllung eines Wunsches*): es ist nur die Beseitigung der Schranken, die hier der Realität der Idee im Wege stehen. Wo wäre der Trost, wo die Bedeutung des Jenseits, wenn ich in ihm in stockfinstere Nacht blickte? Nein! dort strahlt mir mit dem Glanze des gediegenen Metalls entgegen, was hier nur mit den trüben Farben des

*) Ibi nostra spes erit res. Augustin (irgendwo). „Darum haben wir die Erstlinge des unsterblichen Lebens in der Hoffnung, bis die Vollkommenheit am jüngsten Tage herbeikommt, darinnen wir das gegläubete und gehoffete Leben fühlen und sehen werden." Luther (Th. I. S. 459).

oxydirten Erzes glänzt. Das Jenseits hat keine andere Bedeutung, keinen andern Grund seines Daseins, als den, zu sein die Scheidung des Metalls von seinen beigemengten fremden Bestandtheilen, die Scheidung des Guten vom Schlechten, des Angenehmen vom Unangenehmen, des Lobenswürdigen vom Tadelnswerthen. Das Jenseits ist die Hochzeit, wo der Mensch den Bund mit seiner Geliebten schließt. Längst kannte er seine Braut, längst sehnte er sich nach ihr; aber äußere Verhältnisse, die gefühllose Wirklichkeit stand seiner Verbindung mit ihr entgegen. Auf der Hochzeit wird seine Geliebte nicht ein anderes Wesen; wie könnte er sonst so heiß nach ihr sich sehnen? Sie wird nur die Seinige, sie wird jetzt nur aus einem Gegenstand der Sehnsucht ein Gegenstand des wirklichen Besitzes. Das Jenseits ist hienieden allerdings nur ein Bild, aber nicht ein Bild eines fernen, unbekannten Dings, sondern ein Porträt von dem Wesen, welches der Mensch vor allen andern bevorzugt, liebt. Was der Mensch liebt, das ist seine Seele. Die Asche geliebter Todten schloß der Heide in Urnen ein; bei den Christen ist das himmlische Jenseits das Mausoleum, in das er seine Seele verschließt.

Zur Erkenntniß eines Glaubens, überhaupt der Religion, ist es nothwendig, selbst die untersten, rohsten Stufen der Religion zu beachten. Man muß die Religion nicht nur in einer aufsteigenden Linie betrachten, sondern in der ganzen Breite ihrer Existenz überschauen. Man muß die verschiedenen Religionen auch bei der absoluten Religion gegenwärtig haben, nicht hinter ihr, in der Vergangenheit zurücklassen, um ebensowohl die absolute als die andern Religionen richtig würdigen und begreifen zu können. Die schrecklichsten „Verirrungen", die wildesten Ausschweifungen des religiösen Be-

wußtseins lassen oft die tiefsten Blicke auch in die Geheimnisse der absoluten Religion werfen. Die scheinbar rohsten Vorstellungen sind oft nur die kindlichsten, unschuldigsten, wahrsten Vorstellungen. Dieß gilt auch von den Vorstellungen des Jenseits. Der „Wilde", dessen Bewußtsein nicht über die Gränzen seines Landes hinaus geht, der ganz mit ihm zusammengewachsen ist, nimmt auch sein Land in das Jenseits auf und zwar so, daß er entweder die Natur läßt wie sie ist, oder sie ausbessert, und so die Beschwerden seines Lebens in der Vorstellung des Jenseits überwindet.*) Es liegt in dieser Beschränktheit der uncultivirten Völker ein ergreifender Zug. Das Jenseits drückt hier nichts andres aus als das Heimweh. Der Tod trennt den Menschen von den Seinigen, von seinem Volke, seinem Lande. Aber der Mensch, der sein Bewußtsein nicht erweitert hat, kann es in dieser Trennung nicht aushalten; er muß wieder zurück in sein Heimathland. Die Neger in Westindien entleibten sich, um in ihrem Vaterlande wieder aufzuleben. Auch „nach Ossians Vorstellung schweben die Geister Derer, die in einem fremden Lande sterben, nach ihrer Heimath zurück."**) Es ist diese Beschränktheit das directe Gegentheil von dem phantastischen Spiritualismus, welcher den Menschen zu einem Vagabunden macht, der, gleichgültig selbst gegen die Erde, von einem Stern zum andern

*) Aeltern Reisebeschreibungen zufolge denken sich jedoch manche Völker das künftige Leben nicht identisch mit dem gegenwärtigen oder besser, sondern sogar noch elender. — Parny (Oeuv. chois. T. I. Melang.) erzählt von einem sterbenden Negersclaven, der sich die Einweihung zur Unsterblichkeit durch die Taufe mit den Worten verbat: je ne veux point d'une autre vie, car peut-être y serais-je encore votre esclave.

**) Ahlwardt (Ossian Anm. zu Carthonn.).

läuft. Und es liegt ihr allerdings eine reelle Wahrheit zu Grunde. Der Mensch ist, was er ist, durch die Natur, so viel auch seiner Selbstthätigkeit angehört; aber auch seine Selbstthätigkeit hat in der Natur, respective seiner Natur, ihren Grund. Seid dankbar gegen die Natur! Der Mensch läßt sich nicht von ihr abtrennen. Der Germane, dessen Gottheit die Spontaneität ist, verdankt seinen Charakter eben so gut seiner Natur, als der Orientale. Der Tadel der indischen Kunst, der indischen Religion und Philosophie ist ein Tadel der indischen Natur. Ihr beklagt euch über den Recensenten, der eine Stelle in euren Werken aus dem Zusammenhang reißt, um sie dadurch dem Spotte Preis zu geben. Warum thut ihr selbst, was ihr an Andern tadelt? Warum reißt ihr die indische Religion aus dem Zusammenhang, in welchem sie eben so vernünftig ist, als eure absolute Religion?

Der Glaube an ein Jenseits, an ein Leben nach dem Tode ist daher bei den „wilden" Völkern im Wesentlichen nichts weiter als der directe Glaube an das Dießseits, der unmittelbare, ungebrochne Glaube an dieses Leben. Dieses Leben hat für sie, selbst mit seinen Localbeschränktheiten, allen, absoluten Werth; sie können nicht davon abstrahiren, sich keine Abbrechung denken; d. h. sie glauben geradezu an die Unendlichkeit, die Unaufhörlichkeit dieses Lebens. Erst dadurch, daß der Glaube der Unsterblichkeit ein kritischer Glaube wird, daß man nämlich unterscheidet zwischen dem, was hier zurück und dort übrig bleibt, hier vergehen, dort bestehen soll, erst dadurch gestaltet sich der Glaube an das Leben nach dem Tode zum Glauben an ein anderes Leben. Aber gleichwohl fällt auch diese Kritik, diese Unterscheidung schon in dieses Leben. So unterschieden die Christen zwischen

dem *natürlichen* und *christlichen*, dem sinnlichen, weltlichen und geistlichen, heiligen Leben. Das himmlische, das andere Leben ist kein andres Leben, als das hier schon von dem nur natürlichen Leben unterschiedne, aber hier zugleich noch mit demselben behaftete geistliche Leben. Was der Christ schon hier von sich ausschließt, wie das Geschlechtsleben, das ist auch vom andern Leben ausgeschlossen. Der Unterschied ist nur, daß er dort davon *frei* ist, wovon er hier frei zu sein *wünscht* und sich durch den Willen, die Andacht, die Casteiung frei zu machen sucht. Darum ist dieses Leben für den Christen ein Leben der Qual und Pein, weil er hier noch mit seinem *Gegensatz* behaftet ist, mit den Lüsten des Fleisches, den Anfechtungen des Teufels zu kämpfen hat.

Der Glaube der cultivirten Völker unterscheidet sich also nur dadurch von dem Glauben der uncultivirten, wodurch sich überhaupt die Cultur von der Uncultur unterscheidet — dadurch, daß der Glaube der Cultur ein *unterscheidender, aussondernder, abstracter* Glaube ist. Wo unterschieden wird, da wird geurtheilt; wo aber geurtheilt, da entsteht die Scheidung zwischen Positivem und Negativem. Der Glaube der wilden Völker ist ein Glaube ohne Urtheil. Die Bildung dagegen urtheilt: dem gebildeten Menschen ist nur das gebildete Leben das wahre, dem Christen das christliche. Der rohe Naturmensch tritt ohne Anstand, so wie er steht und geht, ins Jenseits ein: das Jenseits ist seine natürliche Blöße. Der Gebildete dagegen nimmt an einem solchen ungezügelten Leben nach dem Tode Anstand, weil er schon hier das ungezügelte Naturleben beanstandet. Der Glaube an das jenseitige Leben ist daher nur der Glaube an das dießseitige *wahre* Leben: die wesentliche Inhaltsbestimmtheit des Dießseits ist

auch die wesentliche Inhaltsbestimmtheit des Jenseits; der Glaube an das Jenseits demnach kein Glaube an ein anderes unbekanntes Leben, sondern an die Wahrheit und Unendlichkeit, folglich Unaufhörlichkeit des Lebens, das schon hier für das authentische Leben gilt.

Wie Gott nichts andres ist als das Wesen des Menschen, gereinigt von Dem, was dem menschlichen Individuum, sei es nun im Gefühl oder Denken, als Schranke, als Uebel erscheint: so ist das Jenseits nichts andres als das Dießseits, befreit von Dem, was als Schranke, als Uebel erscheint. So bestimmt und deutlich die Schranke als Schranke, das Uebel als Uebel von dem Individuum gewußt wird, eben so bestimmt und deutlich wird von ihm das Jenseits, wo diese Schranken wegfallen, gewußt. Das Jenseits ist das Gefühl, die Vorstellung der Freiheit von den Schranken, die hier das Selbstgefühl, die Existenz des Individuums beeinträchtigen. Der Gang der Religion unterscheidet sich nur dadurch von dem Gang des natürlichen oder vernünftigen Menschen, daß sie den Weg, welchen dieser in der geraden als der kürzesten Linie macht, in einer krummen und zwar der Kreislinie beschreibt. Der natürliche Mensch bleibt in seiner Heimath, weil es ihm hier wohlgefällt, weil er vollkommen befriedigt ist; die Religion, die in einer Unzufriedenheit, einer Zwietracht anhebt, verläßt die Heimath, geht in die Ferne, aber nur um in der Entfernung das Glück der Heimath um so lebhafter zu empfinden. Der Mensch trennt sich in der Religion von sich selbst, aber nur, um immer wieder auf denselben Punkt zurückzukommen, von dem er ausgelaufen. Der Mensch

negirt sich, aber nur um sich wieder zu setzen, und zwar jetzt in verherrlichter Gestalt. So negirt er auch das Dießseits, aber nur um am Ende es als Jenseits wieder zu setzen.*) Das verlorne aber wiedergefundne und in der Freude des Wiedersehens um so heller strahlende Dießseits ist das Jenseits. Der religiöse Mensch gibt die Freuden dieser Welt auf; aber nur um dafür die himmlischen Freuden zu gewinnen, oder vielmehr er gibt sie deßwegen auf, weil er schon in dem wenigstens idealen Besitze der himmlischen Freuden ist. Und die himmlischen Freuden sind dieselben, wie hier, nur befreit von den Schranken und Widerwärtigkeiten dieses Lebens. Die Religion kommt so, aber auf einem Umweg, zu dem Ziele, dem Ziele der Freude, worauf der natürliche Mensch in gerader Linie zueilt. Das Wesen im Bilde ist das Wesen der Religion. Die Religion opfert die Sache dem Bilde auf. Das Jenseits ist das Dießseits im Spiegel der Phantasie — das bezaubernde Bild im Sinne der Religion das Urbild des Dießseits: dieses wirkliche Leben nur ein Schein, ein Schimmer jenes idealen bildlichen Lebens. Das Jenseits ist das im Bilde angeschaute, von aller groben Materie gereinigte — das verschönerte Dießseits, oder positiv ausgedrückt: das schöne Dießseits κατ᾽ ἐξοχήν.

Die Verschönerung, die Verbesserung setzt einen Tadel,

*) Dort wird daher Alles wieder hergestellt. Qui modo vivit, erit, nec me vel dente, vel ungue Fraudatum revomet patefacti fossa sepulchri. Aurelius Prud. (Apotheos. de resurr. carnis hum.) Und dieser in euren Augen rohe, fleischliche und deßwegen von euch desavouirte Glaube ist der allein consequente, der allein redliche, der allein wahre Glaube. Zur Identität der Person gehört die Identität des Leibes.

ein Mißfallen voraus. Aber das Mißfallen ist nur ein oberflächliches. Ich spreche der Sache nicht Werth ab; nur so, wie sie ist, gefällt sie mir nicht; ich negire nur die Beschaffenheiten, nicht die Substanz, sonst würde ich auf Vertilgung dringen. Ein Haus, das mir absolut mißfällt, lasse ich abtragen, aber nicht verschönern. Der Glaube an das Jenseits gibt die Welt auf, aber nicht ihr Wesen; nur so, wie sie ist, gefällt sie nicht. Die Freude gefällt dem Jenseitsgläubigen — wer sollte die Freude nicht als etwas Positives empfinden? — aber es mißfällt ihm, daß hier auf die Freude entgegengesetzte Empfindungen folgen, daß sie vergänglich ist. Er setzt daher die Freude auch ins Jenseits, aber als ewige, ununterbrochne, göttliche Freude — das Jenseits heißt darum das Freudenreich — wie er hier schon die Freude in Gott setzt; denn Gott ist nichts als die ewige, ununterbrochne Freude als Subject. Die Individualität gefällt ihm, aber nur nicht die mit objectiven Trieben belastete; er nimmt daher die Individualität auch mit, aber die reine, die absolut subjective. Das Licht gefällt, aber nicht die Schwere, weil sie als eine Schranke dem Individuum erscheint, nicht die Nacht, weil in ihr der Mensch der Natur gehorcht; dort ist Licht, aber keine Schwere, keine Nacht — reines, ungestörtes Licht.*)

Wie der Mensch in der Entfernung von sich, in Gott immer wieder nur auf sich selbst zurückkommt, immer nur sich um sich selbst dreht; so kommt der Mensch auch in der Entfernung vom Dießseits immer wieder zuletzt nur auf das-

---

*) Neque enim post resurrectionem tempus diebus ac noctibus numerabitur. Erit magis una dies sine vespere. Joa. Damascen. (orth. fidei l. II. c. I.)

selbe zurück. Je außer- und übermenschlicher Gott im Anfang erscheint, desto menschlicher zeigt er sich im Verlaufe oder Schlusse. Ebenso: je übernatürlicher im Anfang oder in der Ferne beschaut das himmlische Leben aussieht, desto mehr stellt sich am Ende oder in der Nähe betrachtet die Identität des himmlischen Lebens mit dem natürlichen heraus — eine Identität, die sich zuletzt bis auf das Fleisch, bis auf den Leib erstreckt. Zunächst handelt es sich um die Scheidung der Seele vom Leibe, wie in der Anschauung Gottes um die Scheidung des Wesens von dem Individuum — das Individuum stirbt einen geistigen Tod, der todte Leib, der zurückbleibt, ist das menschliche Individuum, die Seele, die sich davon geschieden, Gott. Aber die Scheidung der Seele vom Leibe, des Wesens vom Individuum, Gottes vom Menschen muß wieder aufgehoben werden. Jede Trennung zusammengehörender Wesen ist schmerzlich. Die Seele sehnt sich wieder nach ihrem verlornen Theile, nach ihrem Leibe, wie Gott, die abgeschiedene Seele, sich wieder nach dem wirklichen Menschen sehnt. Wie Gott daher wieder Mensch wird, so kehrt die Seele wieder in ihren Leib zurück — und die vollkommene Identität des Dieß- und Jenseits ist jetzt wieder hergestellt. Zwar ist dieser neue Leib ein lichtvoller, verklärter, wunderbarer Leib, aber — und das ist die Hauptsache — es ist ein anderer und doch derselbe Leib,*) wie Gott ein anderes und doch dasselbe Wesen als das menschliche ist. Wir kommen hier wieder auf den Begriff des Wunders, welches Widersprechendes vereinigt. Der übernatürliche Körper ist ein Kör-

---

*) Ipsum (corpus) erit et non ipsum erit. Augustinus. (v. J. Ch. Doederlein. Inst. Theol. Christ. Altorf. 1781. §. 280.)

per der Phantasie, aber eben deßwegen ein dem Gemüthe des Menschen adäquater, weil ihn nicht belästigender — ein rein subjectiver Körper. Der Glaube an das Jenseits ist nichts anderes als der Glaube an die Wahrheit der Phantasie, wie der Glaube an Gott der Glaube an die Wahrheit und Unendlichkeit des menschlichen Gemüthes. Oder: wie der Glaube an Gott nur der Glaube an das abstracte Wesen des Menschen ist, so der Glaube an das Jenseits nur der Glaube an das abstracte Dießseits.

Aber der Inhalt des Jenseits ist die Seligkeit, die ewige Seligkeit der Persönlichkeit, die hier durch die Natur beschränkt und beeinträchtigt existirt. Der Glaube an das Jenseits ist daher der Glaube an die Freiheit der Subjectivität von den Schranken der Natur — also der Glaube an die Ewigkeit und Unendlichkeit der Persönlichkeit, und zwar nicht in ihrem Gattungsbegriffe, der sich in immer neuen Individuen entfaltet, sondern dieser bereits existirenden Individuen — folglich der Glaube des Menschen an sich selbst. Aber der Glaube an das Himmelreich ist eins mit dem Glauben an Gott — es ist derselbe Inhalt in beiden — Gott ist die reine, absolute, von allen Naturschranken erledigte Subjectivität: er ist schlechtweg, was die menschlichen Individuen nur sein sollen, sein werden — der Glaube an Gott daher der Glaube des Menschen an die Unendlichkeit und Wahrheit seines eignen Wesens — das göttliche Wesen das menschliche und zwar subjectiv menschliche Wesen in seiner absoluten Freiheit und Unbeschränktheit.

Unsere wesentlichste Aufgabe ist hiermit erfüllt. Wir haben das außerweltliche, übernatürliche und übermenschliche

Wesen Gottes reducirt auf die Bestandtheile des menschlichen Wesens als seine Grundbestandtheile. Wir sind im Schlusse wieder auf den Anfang zurückgekommen. Der Mensch ist der Anfang der Religion, der Mensch der Mittelpunkt der Religion, der Mensch das Ende der Religion.

Zweiter Theil.

Das unwahre, d. i. theologische Wesen der Religion.

XX. Kapitel.

Der wesentliche Standpunkt der Religion.

Der wesentliche Standpunkt der Religion ist der praktische, d. h. hier der subjective. Der Zweck der Religion ist das Wohl, das Heil, die Seligkeit des Menschen, die Beziehung des Menschen auf Gott nichts anderes als die Beziehung desselben auf sein Heil: Gott ist das realisirte Seelenheil oder die unbeschränkte Macht, das Heil, die Seligkeit des Menschen zu verwirklichen.*) Die christliche Religion namentlich unterscheidet sich darin von andern Religionen, daß keine so nachdrücklich wie sie das Heil des Menschen hervorgehoben. Darum nennt sie sich auch nicht Gotteslehre, sondern Heilslehre. Aber dieses Heil ist nicht weltliches, irdisches

---

*) Praeter salutem tuam nihil cogites; solum quae Dei sunt cures. Thomas a K. (de imit. l. I. c. 23.) Contra salutem propriam cogites nihil. Minus dixi: contra, praeter dixisse debueram. Bernhardus. (De consid. ad Eugenium pontif. max. l. II.) Qui Deum quaerit, de propria salute sollicitus est. Clemens Alex. (Cohort. ad gent.)

Glück und Wohl. Im Gegentheil die tiefsten, wahrsten Christen haben gesagt, daß irdisches Glück den Menschen von Gott abzieht, dagegen weltliches Unglück, Leiden, Krankheiten den Menschen zu Gott zurückführen und daher sich allein für den Christen schicken. *) Warum? weil im Unglück der Mensch nur praktisch oder subjectiv gesinnt ist, im Unglück er sich nur auf das Eine, was Noth, bezieht, im Unglück Gott als Bedürfniß des Menschen empfunden wird. Die Lust, die Freude expandirt den Menschen, das Unglück, der Schmerz contrahirt und concentrirt ihn — im Schmerze verneint der Mensch die Realität der Welt; alle Dinge, welche die Phantasie des Künstlers und die Vernunft des Denkers bezaubern, verlieren ihren Reiz, ihre Macht für ihn; er versinkt in sich selbst, in sein Gemüth. Dieses in sich versunkne, auf sich nur concentrirte, in sich nur sich beruhigende, die Welt verneinende, gegen die Welt, die Natur überhaupt idealistische, in Beziehung auf den Menschen realistische, nur auf sein nothwendiges inneres Heilsbedürfniß bezogene Wesen oder Gemüth ist — Gott. Gott als Gott, Gott, wie er Gegenstand der Religion und nur so, wie er dieser Gegenstand, ist er Gott, nämlich Gott im Sinne eines Nomen proprium, nicht eines allgemeinen, metaphysischen Wesens, Gott ist wesentlich nur ein Gegenstand der Religion, nicht der Philosophie, des Gemüthes, nicht der Vernunft, der Herzensnoth, nicht der Gedankenfreiheit, kurz ein Gegenstand, ein Wesen, welches nicht das Wesen des theoretischen, sondern des praktischen Standpunkts ausdrückt.

Die Religion knüpft an ihre Lehren Fluch und Segen,

---

*) Wer übrigens nur aus dem Unglück die Realität der Religion beweist, beweist auch die Realität des Aberglaubens.

Verdammung und Seligkeit. Selig ist, wer glaubt, unselig, verloren, verdammt, wer nicht ihr glaubt. Sie appellirt also nicht an die Vernunft, sondern an das Gemüth, an den Glückseligkeitstrieb, an die Affecte der Furcht und Hoffnung. Sie steht nicht auf dem theoretischen Standpunkt; sonst müßte sie die Freiheit haben, ihre Lehren auszusprechen, ohne an sie praktische Folgen anzuknüpfen, ohne gewissermaßen zu ihrem Glauben zu nöthigen; denn wenn es heißt: ich bin verdammt, wenn ich nicht glaube, so ist das ein feiner Gewissenszwang zum Glauben; die Furcht vor der Hölle zwingt mich zu glauben. Selbst, wenn mein Glaube auch seinem Ursprung nach ein freier sein sollte — die Furcht mischt sich doch immer mit ein; mein Gemüth ist immerhin befangen; der Zweifel, das Princip der theoretischen Freiheit erscheint mir als Verbrechen. Der höchste Begriff, das höchste Wesen der Religion ist aber Gott: das höchste Verbrechen also der Zweifel an Gott oder gar der Zweifel, daß Gott ist. Was ich mir aber gar nicht zu bezweifeln getraue, nicht bezweifeln kann, ohne mich in meinem Gemüthe beunruhigt zu fühlen, ohne mich einer Schuld zu zeihen, das ist auch keine Sache der Theorie, sondern eine Gewissenssache, kein Wesen der Vernunft, sondern des Gemüths.

Da nun aber der praktische oder subjective Standpunkt allein der Standpunkt der Religion ist, da ihr folglich auch nur der praktische, vorsätzliche, nur nach seinen bewußten, sei es nun physischen oder moralischen Zwecken handelnde und die Welt nur in Beziehung auf diese Zwecke und Bedürfnisse, nicht an sich selbst betrachtende Mensch für den ganzen, wesentlichen Menschen gilt; so fällt ihr Alles, was hinter dem praktischen Bewußtsein liegt, aber der wesentliche Gegenstand

der Theorie ist — Theorie im ursprünglichsten und allgemeinsten Sinne, im Sinne der objectiven Anschauung und Erfahrung, der Vernunft, der Wissenschaft überhaupt*) — **außer den Menschen und die Natur** hinaus in ein besonderes persönliches Wesen. Alles Gute, doch hauptsächlich nur solches, welches unwillkührlich den Menschen ergreift, welches sich nicht zusammenreimt mit Vorsatz und Absicht, welches über die Gränzen des praktischen Bewußtseins hinausgeht, kommt von Gott; alles Schlimme, Böse, Ueble, doch hauptsächlich nur solches, welches ihn unwillkührlich mitten in seinen besten moralischen Vorsätzen überfällt oder mit furchtbarer Gewalt fortreißt, kommt vom Teufel. Zur Erkenntniß des Wesens der Religion gehört die Erkenntniß des Teufels, des Satans, der Dämone.**) Man kann diese Dinge nicht weglassen, ohne die Religion gewaltsam zu verstümmeln. Die Gnade und ihre Wirkungen sind der Gegensatz der Teufelswirkungen. Wie die unwillkührlichen, aus der Tiefe der Natur auflodernden sinnlichen Triebe, überhaupt alle ihr unerklärlichen Erscheinungen des moralischen und physischen Uebels der Religion als Wirkungen des bösen Wesens erscheinen, so erscheinen ihr auch nothwendig die unwillkührlichen Bewe-

*) Also in dem Sinne wird hier und an andern Orten dieser Schrift Theorie genommen, in welchem sie die Quelle der wahren objectiven Praxis ist, denn der Mensch vermag nur so viel als er weiß: **tantum potest quantum scit.**

**) Ueber die biblischen Vorstellungen vom Satan, seiner Macht und Wirkung s. Lützelberger's Grundzüge der Paulinischen Glaubenslehre und G. Ch. Knapp's Vorles. über d. christl. Glaubensl. §. 62—65. Hieher gehören auch die dämonischen Krankheiten, die Teufelsbesitzungen. Auch diese Krankheiten sind in der Bibel begründet. S. Knapp (§. 65. III. 2. 3).

Digitized by Google

gungen der Begeisterung und Entzückung als Wirkungen des guten Wesens, Gottes, des heiligen Geistes oder der Gnade. Daher die Willkühr der Gnade — die Klage der Frommen, daß die Gnade sie bald beseligt, heimsucht, bald wieder verläßt, verstößt. Das Leben, das Wesen der Gnade ist das Leben, das Wesen des unwillkührlichen Gemüths. Das Gemüth ist der Paraklet der Christen. Die gemüth- und begeisterungslosen Momente sind die von der göttlichen Gnade verlassenen Lebensmomente.

In Beziehung auf das innere Leben kann man übrigens auch die Gnade definiren als das religiöse Genie; in Beziehung auf das äußere Leben aber als den religiösen Zufall. Der Mensch ist gut oder böse keineswegs nur durch sich selbst, durch eigene Kraft, durch seinen Willen, sondern zugleich durch jenen Complex geheimer und offenbarer Determinationen, die wir, weil sie auf keiner absoluten Nothwendigkeit beruhen, der Macht „Seiner Majestät des Zufalls", wie Friedrich der Große zu sagen pflegte, zuschreiben.*). Die göttliche Gnade ist die mystificirte Macht des Zufalls. Hier haben wir wieder die Bestätigung von dem, was wir als das wesentliche Gesetz der Religion erkannten. Die Religion negirt, verwirft den Zufall, Alles von Gott abhängig machend, Alles aus ihm erklärend; aber sie negirt ihn nur scheinbar; sie versetzt ihn nur in die göttliche Willkühr. Denn der gött-

*) Schelling erklärt in seiner Schrift über die Freiheit dieses Räthsel durch eine in der Ewigkeit, d. h. vor diesem Leben vollbrachte Selbstbestimmung. Welche phantastische, illusorische Supposition! Aber Phantastik, ja bodenlose, kindische Phantastik ist das innerste Geheimniß der sogenannten positiven Philosophen, dieser „tiefen", ja wohl sehr tiefen religiösen Speculanten. Je schiefer, je tiefer.

liche Wille, welcher aus unbegreiflichen Gründen, d. h. offen und ehrlich herausgesagt, aus grundloser absoluter Willkühr, gleichsam aus göttlicher Laune, die Einen zum Bösen, zum Unglück, die Andern zum Guten, zur Seligkeit bestimmt, prädestinirt, hat kein einziges positives Merkmal für sich, welches ihn von der Macht „Seiner Majestät des Zufalls" unterschiede. Das Geheimniß der Gnadenwahl ist also das Geheimniß, oder die Mystik des Zufalls. Ich sage die Mystik des Zufalls; denn in der That ist der Zufall ein Mysterium, obwohl überhudelt und ignorirt von unserer speculativen Religions-Philosophie, welche über den illusorischen Mysterien des absoluten Wesens, d. h. der Theologie die wahren Mysterien des Denkens und Lebens, so auch über dem Mysterium der göttlichen Gnade oder Wahlfreiheit das profane Mysterium des Zufalls vergessen hat. *)

Doch wieder zurück zu unserem Gegenstande. Der Teufel ist das Negative, das Böse, das aus dem Wesen, nicht dem Willen kommt, Gott das Positive, das Gute, welches aus dem Wesen, nicht dem bewußten Willen kommt — der Teufel das unwillkührliche, unerklärliche Böse, Schlimme, Ueble, Gott das unwillkührliche, unerklärliche Gute. Beide haben dieselbe Quelle — nur die Qualität ist verschieden oder entgegengesetzt. Deßhalb hing auch fast bis auf die neueste Zeit der Glaube an den Teufel aufs innigste zusammen mit dem Glauben an Gott, so daß die Läugnung des Teufels eben so

*) Man wird diese Enthüllung des Mysteriums der Gnadenwahl zweifelsohne verrucht, gottlos, teuflisch nennen. Ich habe nichts dagegen: ich bin lieber ein Teufel im Bunde mit der Wahrheit, als ein Engel im Bunde mit der Lüge.

gut, für Atheismus galt, als die Läugnung Gottes. Nicht ohne Grund; wenn man einmal anfängt, die Erscheinungen des Bösen, Ueblen aus natürlichen Ursachen abzuleiten, so fängt man auch gleichzeitig an, die Erscheinungen des Guten, des Göttlichen aus der Natur der Dinge, nicht aus einem übernatürlichen Wesen abzuleiten, und kommt endlich dahin, entweder Gott ganz aufzuheben, oder wenigstens einen andern als den Gott der Religion zu glauben, oder, was das Gewöhnlichste ist, die Gottheit zu einem müßigen, thatlosen Wesen zu machen, dessen Sein gleich Nichtsein ist, indem es nicht mehr wirkend in das Leben eingreift, nur an die Spitze der Welt, an den Anfang als die erste Ursache, die prima causa hingestellt wird. Gott hat die Welt erschaffen — dieß ist das Einzige, was hier von Gott noch übrig bleibt. Das Perfectum ist hier nothwendig; denn seitdem läuft die Welt wie eine Maschine ihren Gang fort. Der Zusatz: er schafft immer, er schafft noch heute, ist nur der Zusatz einer äußerlichen Reflexion; das Perfectum drückt hier adäquat den religiösen Sinn aus; denn der Geist der Religion ist ein vergangener, wo die Wirkung Gottes zu einem Fecit oder Creavit gemacht wird. Anders, wenn das wirklich religiöse Bewußtsein sagt: das Fecit ist heute noch ein Facit; hier hat dieß, obwohl auch ein Product der Reflexion, doch einen gesetzmäßigen Sinn, weil hier Gott überhaupt handelnd gedacht wird.

Die Religion wird überhaupt aufgehoben, wo sich zwischen Gott und den Menschen die Vorstellung der Welt, der sogenannten Mittelursachen einschleicht. Hier hat sich schon ein fremdes Wesen, das Princip der Verstandesbildung eingeschlichen — gebrochen ist der Friede, die Harmonie der Reli-

gion, welche nur im **unmittelbaren** Zusammenhang des Menschen mit Gott liegt. Die Mittelursache ist eine Capitulation des ungläubigen Verstandes mit dem noch gläubigen Herzen. Der Religion zufolge wirkt allerdings auch Gott vermittelst anderer Dinge und Wesen auf den Menschen. Aber Gott ist doch **allein** die **Ursache**, allein das handelnde und wirksame Wesen. Was Dir der Andere thut, das thut Dir im Sinne der Religion nicht der Andere, sondern Gott. Der Andere ist nur Schein, Mittel, Vehikel, nicht Ursache. Aber die **Mittelursache** ist ein unseliges Mittelding zwischen einem selbstständigen und unselbstständigen Wesen: Gott gibt wohl den ersten Impuls; aber dann tritt ihre Selbstthätigkeit ein.*)

Die Religion weiß überhaupt **aus sich** selbst nichts von dem Dasein der Mittelursachen; dieses ist ihr vielmehr der Stein des Anstoßes; denn das Reich der Mittelursachen, die Sinnenwelt, die Natur ist es gerade, welche den Menschen von Gott trennt, obgleich Gott, als realer Gott, selbst wieder ein sinnliches Wesen ist.**) Darum glaubt die Religion,

---

*) Hieher gehört auch die geist- und wesenlose Lehre vom Concursus Dei, wo Gott nicht nur den ersten Impuls gibt, sondern auch in der Handlung der causa secunda selbst **mitwirkt**. Uebrigens ist diese Lehre nur eine besondere Erscheinung von dem widerspruchsvollen Dualismus zwischen Gott und Natur, der sich durch die Geschichte des Christenthums hindurchzieht. Ueber den Gegenstand dieser Anmerkung, wie überhaupt des ganzen Paragraphen siehe **Strauß**: die christliche Glaubenslehre II. B. §. 75 u. 76.

) Dum sumus in hoc corpore, peregrinamur ab eo qui summe est. Bernard. Epist. 18. (in der Basler Ausgabe von 1552.) „So lange wir leben, seyn wir mitten im Tode." **Luther (I. T. p. 331). Der Begriff des Jenseits ist daher nichts als der Begriff der wahren, vollendeten, von den dießseitigen Schranken und Hemmungen befreiten Religion, das

daß einst diese Scheidewand fällt. Einst ist keine Natur, keine Materie, kein Leib, wenigstens kein solcher, der den Menschen von Gott trennt: einst ist nur Gott und die fromme Seele allein. Die Religion hat nur aus der sinnlichen, natürlichen, also un- oder wenigstens nicht religiösen Anschauung Kunde vom Dasein der Mittelursachen, d. h. der Dinge, die zwischen Gott und dem Menschen sind — eine Anschauung, die sie jedoch dadurch sogleich niederschlägt, daß sie die Wirkungen der Natur zu Wirkungen Gottes macht. Dieser religiösen Idee widerspricht aber der natürliche Verstand und Sinn, welcher den natürlichen Dingen wirkliche Selbstthätigkeit einräumt. Und diesen Widerspruch der sinnlichen mit ihrer, der religiösen Anschauung löst die Religion eben dadurch, daß sie die unläugbare Wirksamkeit der Dinge zu einer Wirksamkeit Gottes vermittelst dieser Dinge macht. Der positive Begriff ist hier der Begriff Gottes, der negative die Welt.

Dagegen da, wo die Mittelursachen in Activität gesetzt, so zu sagen, emancipirt werden, da ist der umgekehrte Fall — die Natur das Positive, Gott ein negativer Begriff.

Jenseits, wie schon oben gesagt, nichts als die wahre Meinung und Gesinnung, das offene Herz der Religion. Hier glauben wir; dort schauen wir; d. h. dort ist nichts außer Gott, nichts also zwischen Gott und der Seele, aber nur deßwegen, weil nichts zwischen beiden sein soll, weil die unmittelbare Einheit Gottes und der Seele die wahre Meinung und Gesinnung der Religion ist. — „Wir haben noch immerdar mit Gott also zu schaffen, daß er uns verdeckt und verborgen ist, und ist nicht möglich, daß wir in diesem Leben von Angesicht zu Angesicht bloß mit ihm handeln können. — Alle Creaturen sind itzt nichts anders denn eitel Larven, darunter sich Gott verbirgt und dadurch mit uns handelt.“ Luther (T. XI. p. 70). „Wärest Du allein ledig der Bilde der Creatyren, Du möchtest Gott ohne Unterlaß haben.“ Tauler (l. c. p. 313).

Die Welt ist selbstständig in ihrem Sein, ihrem Bestehen; nur ihrem Anfang nach noch abhängig. Gott ist hier nur ein hypothetisches, abgeleitetes, aus der Noth eines beschränkten Verstandes, dem das Dasein der von ihm zu einer Maschine gemachten Welt ohne ein selbstbewegendes Princip unerklärlich ist, entsprungnes, kein ursprüngliches, *absolut nothwendiges* Wesen mehr. Gott ist nicht um seinetwillen, sondern um der Welt willen da, nur darum da, um als die prima causa die Weltmaschine zu *erklären*. Der beschränkte Verstandesmensch nimmt einen Anstoß an dem ursprünglich selbstständigen Dasein der Welt, weil er sie nur vom subjectiv praktischen Standpunkt aus, nur in ihrer Gemeinheit, nur als Werkmaschine, nicht in ihrer Majestät und Herrlichkeit, nicht als Kosmos ansieht. Er stößt also seinen Kopf an der Welt an. Der Stoß erschüttert sein Gehirn — und in dieser Erschütterung hypostasirt er denn *außer sich* den eignen Anstoß als den Urstoß, der die Welt ins Dasein geschleudert, daß sie nun, wie die durch den mathematischen Stoß in Bewegung gesetzte Materie, ewig fortgeht, d. h. er denkt sich einen *mechanischen* Ursprung. Eine Maschine muß einen Anfang haben; es liegt dieß in ihrem Begriffe; denn sie hat den Grund der Bewegung *nicht in sich*.

Alle religiös speculative Kosmogonie ist Tautologie — dieß sehen wir auch an diesem Beispiel. In der Kosmogonie erklärt sich oder realisirt nur der Mensch den Begriff, den er von der Welt hat; sagt er *dasselbe*, was er außerdem von ihr aussagt. So hier: ist die Welt eine Maschine, so versteht es sich von selbst, daß sie „*sich nicht selbst gemacht*" hat, daß sie vielmehr *gemacht* ist, d. h. einen *mechanischen Ursprung* hat. Hierin stimmt allerdings das religiöse

Digitized by Google

Bewußtsein mit dem mechanischen überein, daß ihm auch die Welt ein bloßes Machwerk, ein Product des Willens ist. Aber sie stimmen nur einen Augenblick, nur im Moment des Machens oder Schaffens mit einander überein — ist dieses schöpferische Nu verschwunden, so ist auch die Harmonie vorüber. Der Mechanikus braucht Gott nur zum Machen der Welt; ist sie gemacht, so kehrt sie sogleich dem lieben Gott den Rücken, und freut sich von Herzen ihrer gottlosen Selbstständigkeit. Aber die Religion macht die Welt, nur um sie immer im Bewußtsein ihrer Nichtigkeit, ihrer Abhängigkeit von Gott zu erhalten.*) Die Schöpfung ist bei dem Mechaniker der letzte dünne Faden, an dem die Religion mit ihm noch zusammenhängt; die Religion, welcher die Nichtigkeit der Welt eine gegenwärtige Wahrheit ist, (denn alle Kraft und Thätigkeit ist ihr Gottes Kraft und Thätigkeit) ist bei ihm nur noch eine Reminiscenz aus der Jugend; er verlegt daher die Schöpfung der Welt, den Act der Religion, das Nichtsein der Welt — denn im Anfange, vor der Erschaffung war keine Welt, war nur Gott allein — in die Ferne, in die Vergangenheit, während die Selbstständigkeit der Welt, die all sein Sinnen und Trachten absorbirt, mit der Macht der Gegenwart auf ihn wirkt. Der Mechaniker unterbricht und verkürzt die Thätigkeit Gottes durch die Thätigkeit der Welt. Gott hat bei ihm wohl noch ein historisches Recht, das aber seinem Naturrecht widerspricht, er

*) Voluntate igitur Dei immobilis manet et stat in seculum terra .... et voluntate Dei movetur et nutat. Non ergo fundamentis suis nixa subsistit, nec fulcris suis stabilis perseverat, sed Dominus statuit eam et firmamento voluntatis suae continet, quia in manu ejus omnes fines terrae. Ambrosius (Hexaemeron. l. I. c. 6).

beschränkt daher so viel als möglich dieses Gott noch zustehende Recht, um für seine natürlichen Ursachen und damit für seinen Verstand um so größern und freiern Spielraum zu gewinnen.

Es hat mit der Schöpfung im Sinne des Machinisten dieselbe Bewandtniß, wie mit den Wundern, die er sich auch gefallen lassen kann und wirklich gefallen läßt, weil sie einmal existiren, wenigstens in der religiösen Meinung. Aber — abgesehen davon, daß er sich die Wunder natürlich, d. h. mechanisch erklärt — er kann die Wunder nur verdauen, wenn und indem er sie in die Vergangenheit verlegt; für die Gegenwart aber bittet er sich Alles hübsch natürlich aus. Wenn man etwas aus der Vernunft, aus dem Sinne verloren, etwas nicht mehr glaubt aus freien Stücken, sondern nur glaubt, weil es geglaubt wird oder aus irgend einem Grunde geglaubt werden muß, kurz, wenn ein Glaube ein innerlich vergangner ist; so verlegt man auch äußerlich den Gegenstand des Glaubens in die Vergangenheit. Dadurch macht sich der Unglaube Luft, aber läßt zugleich noch dem Glauben ein, wenigstens historisches, Recht. Die Vergangenheit ist hier das glückliche Auskunftsmittel zwischen Glaube und Unglaube: ich glaube allerdings Wunder, aber nota bene keine Wunder, die geschehen, sondern einst geschehen sind, die Gottlob! bereits lauter Plusquamperfecta sind. So auch hier. Die Schöpfung ist eine unmittelbare Handlung oder Wirkung Gottes, ein Wunder, denn es war ja noch nichts außer Gott. In der Vorstellung der Schöpfung geht der Mensch über die Welt hinaus, abstrahirt von ihr; er stellt sie sich vor als nichtseiend im Momente der Erschaffung; er wischt sich also aus den Augen, was zwischen ihm und Gott in der Mitte

steht, die Sinnenwelt; er setzt sich in unmittelbare Berührung mit Gott. Aber der Machinist scheut diesen unmittelbaren Contact mit der Gottheit; er macht daher das Praesens, wenn er sich anders so hoch versteigt, sogleich zu einem Perfectum; er schiebt Jahrtausende zwischen seine natürliche oder materialistische Anschauung und zwischen den Gedanken einer unmittelbaren Wirkung Gottes ein.

Im Sinne der Religion dagegen ist Gott allein die Ursache aller positiven Wirkungen, Gott allein der letzte aber auch einzige Grund, womit sie alle Fragen, welche die Theorie aufwirft, beantwortet oder vielmehr abweist; denn die Religion bejaht alle Fragen mit Nein: sie gibt eine Antwort, die eben so viel sagt wie keine, indem sie die verschiedensten Fragen immer mit der nämlichen Antwort erledigt, alle Wirkungen der Natur zu unmittelbaren Wirkungen Gottes, zu Wirkungen eines absichtlichen, persönlichen, außer- oder übernatürlichen Wesens macht. Gott ist der den Mangel der Theorie ersetzende Begriff. Er ist die Erklärung des Unerklärlichen, die nichts erklärt, weil sie Alles ohne Unterschied erklären soll — er ist die Nacht der Theorie, die aber dadurch Alles dem Gemüthe klar macht, daß in ihr das Maaß der Finsterniß, das unterscheidende Verstandeslicht ausgeht — das Nichtwissen, das alle Zweifel löst, weil es alle niederschlägt, Alles weiß, weil es nichts Bestimmtes weiß, weil alle Dinge, die der Vernunft imponiren, vor der Religion verschwinden, ihre Individualität verlieren, im Auge der göttlichen Macht nichts sind. Die Nacht ist die Mutter der Religion.

Der wesentliche Act der Religion, in dem sie bethätigt, was wir als ihr Wesen bezeichneten, ist das Gebet. Das Gebet ist allmächtig. Was der Fromme im Gebete ersehnt,

erfüllt Gott. Er bittet aber nicht um geistige Dinge nur,*) die liegen ja so in der Macht des Menschen; er bittet auch um Dinge, die außer ihm liegen, in der Macht der Natur stehen, eine Macht, die er eben im Gebete überwinden will; er greift im Gebet zu einem übernatürlichen Mittel, um an sich natürliche Zwecke zu erreichen. Gott ist ihm nicht die causa remota, sondern die causa proxima, die unmittelbare, allernächste wirkende Ursache aller natürlichen Wirkungen. Alle sogenannten Mittelkräfte und Mittelursachen sind ihm im Gebete Nichts; wären sie ihm Etwas, so würde daran die Macht, die Inbrunst des Gebetes scheitern. Sie sind ihm vielmehr gar nicht Gegenstand; sonst würde er ja nur auf vermitteltem Wege seinen Zweck zu erreichen suchen. Aber er will unmittelbare Hülfe. Er nimmt seine Zuflucht zum Gebete in der Gewißheit, daß er durchs Gebet mehr, unendlich mehr vermag als durch alle Anstrengung und Thätigkeit der Vernunft und Natur, daß das Gebet übermenschliche und übernatürliche Kräfte besitzt.**) Aber im Gebet wendet er sich unmittelbar an Gott. Gott ist ihm also die unmittelbare Ursache, das erfüllte Gebet, die Macht, die das Gebet realisirt. Aber eine unmittelbare Wirkung Gottes ist ein Wunder — das Wunder liegt daher wesentlich in der Anschauung der Religion.

---

*) Nur der Unglaube an das Gebet hat das Gebet schlauer Weise nur auf Geistiges eingeschränkt.

**) In der rohsinnlichen Vorstellung ist daher das Gebet ein Zwangs- oder Zaubermittel. Diese Vorstellung ist aber eine unchristliche, (obwohl sich auch bei vielen Christen die Behauptung findet, daß das Gebet Gott zwingt), denn im Christenthum ist Gott an und für sich das selbstbefriedigte Gemüth, die nichts dem (natürlich religiösen) Gemüthe abschlagende Allmacht der Güte. Der Vorstellung des Zwangs liegt aber ein gemüthloser Gott zu Grunde.

Die Religion erklärt Alles auf wunderbare Weise. Daß Wunder nicht immer geschehen, das versteht sich von selbst, wie, daß der Mensch nicht immer betet. Aber daß nicht immer Wunder geschehen, das liegt außer dem Wesen der Religion, nur in der empirischen oder sinnlichen Anschauung. Wo aber die Religion beginnt, beginnt das Wunder. Jedes wahre Gebet ist ein Wunder, ein Act der wunderthätigen Kraft. Das äußerliche Wunder selbst macht nur sichtbar die innerlichen Wunder, d. h. in ihm tritt nur in Zeit und Raum, darum als ein besonderes Factum ein, was an und für sich in der Grundanschauung der Religion liegt, nämlich daß Gott überhaupt die übernatürliche, unmittelbare Ursache aller Dinge ist. Das factische Wunder ist nur ein affectvoller Ausdruck der Religion — ein Moment der Begeisterung. Die Wunder ereignen sich nur in außerordentlichen Fällen, in solchen, wo das Gemüth exaltirt ist — daher gibt es auch Wunder des Zorns. Mit kaltem Blute wird kein Wunder verrichtet. Aber eben im Affect offenbart sich das Innerste. Der Mensch betet auch nicht immer mit gleicher Wärme und Kraft. Solche Gebete sind deßwegen erfolglos. Aber nur das affectvolle Gebet offenbart das Wesen des Gebetes. Gebetet wird, wo das Gebet an und für sich für eine heilige Macht, eine göttliche Kraft gilt. So ist es auch mit dem Wunder. Wunder geschehen — gleichviel, ob wenige oder viele — wo eine wunderbare Anschauung die Grundlage ist. Das Wunder ist aber keine theoretische oder objective Anschauung von der Welt und Natur; das Wunder realisirt praktische Bedürfnisse und zwar im Widerspruch mit den Gesetzen, die der Vernunft imponiren; im Wunder unterwirft der Mensch die Natur als eine für sich selbst nich-

tige Existenz der Realität **seiner Zwecke**; das Wunder ist der **Superlativus** des geistlichen oder religiösen Utilismus; alle Dinge stehen im Wunder dem nothleidenden Menschen zu Diensten. Also erhellt hieraus, daß die wesentliche Weltanschauung der Religion die Anschauung vom praktischen oder subjectiven Standpunkt aus ist, daß Gott — denn das Wesen der Wundermacht ist eins mit dem Wesen Gottes — ein rein praktisches oder subjectives Wesen ist, aber ein solches, welches den Mangel und das Bedürfniß der theoretischen Anschauung ersetzt, kein Object also des Denkens, des Erkennens, so wenig als das Wunder, welches nur dem Nicht-Denken seinen Ursprung verdankt. Stelle ich mich auf den Standpunkt des Denkens, des Forschens, der Theorie, wo ich die Dinge in **sich** reflectire, in ihrer Beziehung auf sich betrachte, so verschwindet mir in nichts das wunderthätige Wesen, in nichts das Wunder — versteht sich, das **religiöse** Wunder, welches **absolut verschieden** ist vom **natürlichen** Wunder, ob man gleich beide immer mit einander verwechselt, um die Vernunft zu bethören, unter dem Scheine der Natürlichkeit das religiöse Wunder in das Reich der Vernünftigkeit und Wirklichkeit einzuführen.

Aber eben deßwegen, weil die Religion abstrahirt von dem Standpunkt, von dem Wesen der Theorie, so bestimmt sich das ihr verborgene, nur dem theoretischen Auge gegenständliche, wahre, allgemeine Wesen der Natur und Menschheit zu einem **andern, wunderbaren, übernatürlichen Wesen** — der **Begriff der Gattung zum Begriffe Gottes**, der selbst wieder ein individuelles Wesen ist, aber sich dadurch von den menschlichen Individuen unterscheidet, daß er die Eigenschaften derselben im Maaße der Gattung be-

sitzt. Nothwendig setzt daher in der Religion der Mensch sein Wesen außer sich, sein Wesen als ein andres Wesen — nothwendig, weil das Wesen der Theorie außer ihm liegt, weil all sein bewußtes Wesen aufgeht in die praktische Subjectivität. Gott ist sein Alter Ego, seine andere verlorne Hälfte; in Gott ergänzt er sich; in Gott ist er erst vollkommner Mensch. Gott ist ihm ein Bedürfniß; es fehlt ihm Etwas, ohne zu wissen, was ihm fehlt — Gott ist dieses fehlende Etwas, Gott ihm unentbehrlich; Gott gehört zu seinem Wesen. Die Welt ist der Religion Nichts*) — die Welt, die nichts andres ist als der Inbegriff der Wirklichkeit, in ihrer Herrlichkeit offenbart nur die Theorie; die theoretischen Freuden sind die schönsten intellectuellen Lebensfreuden; aber die Religion weiß nichts von den Freuden des Denkers, nichts von den Freuden des Naturforschers, nichts von den Freuden des Künstlers. Ihr fehlt die Anschauung des Universums, das Bewußtsein des wirklichen Unendlichen, das Bewußtsein der Gattung. Nur in Gott ergänzt sie den Mangel des Lebens, den Mangel eines wesenhaften Inhalts, den in unendlicher Fülle das wirkliche Leben der vernünftigen Anschauung darbietet. Gott ist ihr der Ersatz der verlornen Welt — Gott ist ihr die reine Anschauung, das Leben der Theorie.

Die praktische Anschauung ist eine schmutzige, vom

*) Natura enim remota providentia et potestate divina prorsus nihil est. Lactantius. (Div. Inst. lib. 3. c. 28.) Omnia quae creata sunt, quamvis ea Deus fecerit valde bona, Creatori tamen comparata, nec bona sunt, cui comparata nec sunt; altissime quippe et proprio modo quodam de se ipso dixit: Ego sum, qui sum. Augustinus (de perfectione just. hom. c. 14).

Egoismus befleckte Anschauung, denn ich verhalte mich in ihr zu einem Dinge nur um meinetwillen — eine nicht in sich befriedigte Anschauung, denn ich verhalte mich hier zu einem mir nicht ebenbürtigen Gegenstand. Die theoretische Anschauung dagegen ist eine freudenvolle, in sich befriedigte, selige Anschauung, denn ihr ist der Gegenstand ein Gegenstand der Liebe und Bewunderung, er strahlt im Lichte der freien Intelligenz wunderherrlich, wie ein Diamant, durchsichtig, wie ein Bergkrystall; die Anschauung der Theorie ist eine ästhetische Anschauung, die praktische dagegen eine unästhetische. Die Religion ergänzt daher in Gott den Mangel der ästhetischen Anschauung. Nichtig ist ihr die Welt für sich selbst, die Bewunderung, die Anschauung derselben Götzendienst; denn die Welt ist ihr ein bloßes Machwerk.*) Gott ist ihr daher die reine, unbeschmutzte, d. i. theoretische oder ästhetische Anschauung. Gott ist das Object, zu dem sich der religiöse Mensch objectiv verhält; in Gott ist ihm der Gegenstand um sein selbst willen Gegenstand. Gott ist Selbstzweck; Gott hat also für die Religion in specie die Bedeutung, welche für die Theorie der Gegenstand überhaupt hat. Das allgemeine Wesen der Theorie ist der Religion ein besonderes Wesen. Allerdings bezieht sich in der Religion der Mensch in der Beziehung auf Gott wieder

*) Pulchras formas et varias, nitidos et amoenos colores amant oculi. Non teneant haec animam meam; teneat eam Deus qui haec fecit, bona quidem valde, sed ipse est bonum meum, non haec. Augustin. Confess. l. X. c. 34. Vetiti autem sumus (II. Cor. 4, 18.) converti ad ea quae videntur..... Amandus igitur solus Deus est: omnis vero iste mundus, i. e. omnia sensibilia contemnenda, utendum autem his ad hujus vitae necessitatem. Ders. (de Moribus Eccl. cathol. l. I. c. 20.)

auf seine Bedürfnisse sowohl im höhern als niedern Sinne: „gib uns unser tägliches Brot"; aber Gott kann nur alle Bedürfnisse des Menschen befriedigen, weil er selbst für sich kein Bedürfniß hat — die bedürfnißlose Seligkeit ist.

XXI. Kapitel.

Der Widerspruch in der Existenz Gottes.

Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu seinem eignen Wesen — darin liegt ihre Wahrheit und sittliche Heilkraft — aber zu seinem Wesen nicht als dem seinigen, sondern als einem andern, von ihm unterschiednen, ja entgegengesetzten Wesen — darin liegt ihre Unwahrheit, ihre Schranke, ihr Widerspruch mit Vernunft und Sittlichkeit, darin die unheilschwangere Quelle des religiösen Fanatismus, darin das oberste, metaphysische Princip der blutigen Menschenopfer, kurz darin die prima materia aller Gräuel, aller schaudererregenden Scenen in dem Trauerspiel der Religionsgeschichte.

Die Anschauung des menschlichen Wesens als eines andern, für sich existirenden Wesens ist jedoch im ursprünglichen Begriffe der Religion eine unwillkührliche, kindliche, unbefangne, d. h. eine solche, welche eben so unmittelbar Gott vom Menschen unterscheidet, als sie ihn wieder mit dem Menschen identificirt. Aber wenn die Religion an Jahren und mit den Jahren an Verstande zunimmt, wenn innerhalb der Religion die Reflexion über die Religion erwacht, das Bewußtsein von der Identität des göttlichen Wesens mit dem menschlichen zu dämmern beginnt, kurz, wenn die Religion Theologie wird, so wird die ur-

sprünglich unwillkührliche und harmlose Scheidung Gottes vom Menschen zu einer absichtlichen, ausstudirten Unterscheidung, welche keinen andern Zweck hat, als diese bereits in das Bewußtsein eingetretene Identität wieder aus dem Bewußtsein wegzuräumen.

Je näher daher die Religion ihrem Ursprunge noch steht, je wahrhafter, je aufrichtiger sie ist, desto weniger verheimlicht sie dieses ihr Wesen. Das heißt: im Ursprunge der Religion ist gar kein qualitativer oder wesentlicher Unterschied zwischen Gott und dem Menschen. Und an dieser Identität nimmt der religiöse Mensch keinen Anstoß; denn sein Verstand ist noch in Harmonie mit seiner Religion. So war Jehovah im alten Judenthum nur ein der Existenz nach vom menschlichen Individuum unterschiednes Wesen; aber qualitativ, seinem innern Wesen nach war er völlig gleich dem Menschen, hatte er dieselben Leidenschaften, dieselben menschlichen, selbst körperlichen Eigenschaften. Erst im spätern Judenthum trennte man aufs schärfste Jehovah vom Menschen und nahm seine Zuflucht zur Allegorie, um den Anthropopathismen einen andern Sinn unterzustellen, als sie ursprünglich hatten. So war es auch im Christenthum. In den ältesten Urkunden desselben ist die Gottheit Christi noch nicht so entschieden ausgeprägt, wie später. Bei Paulus namentlich ist Christus noch ein zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und dem Menschen oder überhaupt den dem Höchsten untergeordneten Wesen schwebendes, unbestimmtes Wesen — der Erste der Engel, der Erstgeschaffne, aber doch geschaffen; meinetwegen auch gezeugt, aber dann sind auch die Engel, auch die Menschen nicht geschaffen, sondern gezeugt; denn Gott ist auch ihr Vater. Erst die Kirche identificirte ihn ausdrücklich mit Gott, machte

ihn zu dem ausschließlichen Sohn Gottes, bestimmte seinen Unterschied von den Menschen und Engeln und gab ihm so das Monopol eines ewigen, uncreatürlichen Wesens.

Die dem Begriffe nach erste Weise, wie die Reflexion über die Religion, die Theologie das göttliche Wesen zu einem andern Wesen macht, außer den Menschen hinaussetzt, ist die Existenz Gottes, welche zum Gegenstande eines förmlichen Beweises gemacht wird.

Die Beweise vom Dasein Gottes hat man für dem Wesen der Religion widersprechend erklärt. Sie sind es; aber nur der Beweisform nach. Die Religion stellt unmittelbar das innere Wesen des Menschen als ein gegenständliches, andres Wesen dar. Und der Beweis will nichts weiter, als beweisen, daß die Religion Recht hat. Das vollkommenste Wesen ist das Wesen, über welches kein höheres gedacht werden kann — Gott ist das Höchste, was der Mensch denkt und denken kann. Diese Prämisse des ontologischen Beweises — des interessantesten Beweises, weil er von Innen ausgeht — spricht das innerste geheimste Wesen der Religion aus. Das, was das Höchste für den Menschen ist, wovon er nicht mehr abstrahiren kann, was die positive Gränze seiner Vernunft, seines Gemüths, seiner Gesinnung ist, das ist ihm Gott — id quo nihil majus cogitari potest. Aber dieses höchste Wesen wäre nicht das höchste, wenn es nicht existirte; wir könnten uns dann ein höheres Wesen vorstellen, welches die Existenz vor ihm voraus hätte; aber zu dieser Fiction gestattet uns schon von Vorn herein der Begriff des vollkommensten Wesens keinen Raum. Nicht sein ist Mangel; Sein Vollkommenheit, Glück, Seligkeit. Einem Wesen, dem der Mensch Alles gibt, Alles opfert, was ihm hoch und theuer, kann er

auch nicht das Gut, das Glück der Existenz vorenthalten. Das dem religiösen Sinn Widersprechende liegt nur darin, daß die Existenz abgesondert gedacht wird und dadurch der Schein entsteht, als wäre Gott nur ein gedachtes, in der Vorstellung existirendes Wesen, ein Schein, der übrigens sogleich aufgehoben wird; denn der Beweis beweist eben, daß Gott ein vom Gedachtsein unterschiednes Sein, ein Sein außer dem Menschen, außer dem Denken, ein reales Sein, ein Sein für sich zukommt.

Der Beweis unterscheidet sich nur dadurch von der Religion, daß er das geheime Enthymema der Religion in einen förmlichen Schluß faßt, explicirt und deßwegen unterscheidet, was die Religion unmittelbar verbindet; denn was der Religion das Höchste, Gott, das denkt sie nicht als einen Gedanken, in Abstracto, das ist ihr unmittelbar Wahrheit und Wirklichkeit. Daß aber jede Religion selbst auch einen geheimen, unentfalteten Schluß macht, das gesteht sie in ihrer Polemik gegen andere Religionen ein. Ihr Heiden habt euch eben nichts Höheres als eure Götter vorstellen können, weil ihr in sündliche Neigungen versunken waret. Eure Götter beruhen auf einem Schlusse, dessen Prämissen eure sinnlichen Triebe, eure Leidenschaften sind. Ihr dachtet so: das trefflichste Leben ist, unbeschränkt seinen Trieben zu leben, und weil euch dieses Leben das trefflichste, wahrste Leben war, so machtet ihr es zu euerm Gott. Euer Gott war euer sinnlicher Trieb, euer Himmel nur der freie Spielraum der im bürgerlichen, überhaupt wirklichen Leben beschränkten Leidenschaften. Aber in Beziehung auf sich natürlich ist sie sich keines Schlusses bewußt, denn der höchste Gedanke, dessen sie fähig, ist ihre Schranke, hat für sie die Kraft der Nothwendigkeit, ist

ihr kein Gedanke, keine Vorstellung, sondern unmittelbare Wirklichkeit.

Die Beweise vom Dasein Gottes haben zum Zweck, das Innere zu veräußern, vom Menschen auszuscheiden. *) Durch die Existenz wird Gott ein Ding an sich: Gott ist nicht nur ein Wesen für uns, ein Wesen in unserm Glauben, unserm Gemüthe, unserm Wesen, er ist auch ein Wesen für sich, ein Wesen außer uns — kurz nicht blos Glaube, Gefühl, Gedanke, sondern auch ein vom Glauben, Fühlen, Denken unterschiednes, reales Sein. Aber solches Sein ist kein andres als sinnliches Sein.

Der Begriff der Sinnlichkeit liegt übrigens schon in dem charakteristischen Ausdruck des Außerunsseins. Die sophistische Theologie nimmt freilich das Wort: außer uns nicht in eigentlichem Sinne und setzt dafür den unbestimmten Ausdruck des von uns unabhängig und unterschieden Seins. Allein wenn dieses Außerunssein nur uneigentlich ist, so ist auch die Existenz Gottes eine uneigentliche. Und doch handelt es sich ja eben nur um eine Existenz im eigentlichsten Verstande und ist der bestimmte, reale, nicht ausweichende Ausdruck für Unterschiedensein allein Außerunssein.

Reales, sinnliches Sein ist solches, welches nicht abhängt von meinem mich selbst Afficiren, von meiner Thätigkeit, sondern von welchem ich unwillkührlich afficirt werde,

---

*) Zugleich aber auch den Zweck, das Wesen des Menschen zu bewahrheiten. Die verschiedenen Beweise sind nichts andres als verschiedene, höchst interessante Selbstbejahungsformen des menschlichen Wesens. So ist z. B. der physikotheologische Beweis die Selbstbejahung des zweckthätigen Verstandes. Jedes philosophische System ist in diesem Sinne ein Beweis vom Dasein Gottes.

welches ist, wenn ich auch gar nicht bin, es gar nicht denke, fühle. Das Sein Gottes müßte also örtliches, überhaupt qualitativ, sinnlich bestimmtes Sein sein. Aber Gott wird nicht gesehen, nicht gehört, nicht sinnlich empfunden. Er ist für mich gar nicht, wenn ich nicht für ihn bin; wenn ich keinen Gott glaube, so ist kein Gott für mich. Wenn ich nicht göttlich gesinnt und gestimmt bin, wenn ich mich nicht erhebe über das sinnliche Leben, so ist er mir gar nicht Gegenstand. Er ist also nur, indem er gefühlt, gedacht, geglaubt wird — der Zusatz: für mich ist unnöthig. Also ist sein Sein ein reales, das doch zugleich kein reales — ein geistiges Sein, hilft man sich. Aber geistiges Sein ist eben nur Gedachtsein, Gefühltsein, Geglaubtsein. Also ist sein Sein ein Mittelding zwischen sinnlichem Sein und Gedachtsein, ein Mittelding voll Widerspruch. Oder: es ist ein sinnliches Sein, dem aber alle Bestimmungen der Sinnlichkeit abgehen — also ein unsinnliches sinnliches Sein, ein Sein, welches dem Begriffe der Sinnlichkeit widerspricht, oder nur eine vage Existenz überhaupt, die im Grunde eine sinnliche ist, aber, um diesen Grund nicht zur Erscheinung kommen zu lassen, aller Prädicate einer realen sinnlichen Existenz beraubt wird. Aber eine solche Existenz überhaupt widerspricht sich. Zur Existenz gehört volle, bestimmte Realität.

Eine nothwendige Folge dieses Widerspruchs ist der Atheismus. Die Existenz Gottes hat das Wesen einer empirischen Existenz, ohne doch die Wahrzeichen derselben zu haben; sie ist an sich eine Erfahrungssache und doch in der Wirklichkeit kein Gegenstand der Erfahrung. Sie fordert den Menschen selbst auf, sie in der Wirklichkeit aufzusuchen; sie schwängert ihn mit sinnlichen Vorstellungen und Präten-

sionen; werden diese daher nicht befriedigt, findet er vielmehr die Erfahrung im Widerspruch mit diesen Vorstellungen, so ist er vollkommen berechtigt, diese Existenz zu läugnen.

Kant hat bekanntlich in seiner Kritik der Beweise vom Dasein Gottes behauptet, daß sich das Dasein Gottes nicht aus der Vernunft beweisen lasse. Kant verdiente deßwegen nicht den Tadel, welchen er von Hegel erfuhr. Der Begriff der Existenz Gottes in jenen Beweisen ist ein durchaus empirischer; aber aus einem Begriffe a priori kann ich nicht die empirische Existenz ableiten. Nur in sofern verdient Kant Tadel, als er damit etwas Besonderes aussagen wollte. Es versteht sich dieß von selbst. Die Vernunft kann nicht ein Object von sich zum Object der Sinne machen. Ich kann nicht im Denken das, was ich denke, zugleich außer mir als ein sinnliches Ding darstellen. Der Beweis vom Dasein Gottes geht über die Gränzen der Vernunft; richtig; aber in demselben Sinne, in welchem Sehen, Hören, Riechen über die Gränzen der Vernunft geht. Thöricht ist es, der Vernunft darüber einen Vorwurf zu machen, daß sie nicht eine Forderung befriedigt, die nur an die Sinne gestellt werden kann. Dasein, empirisches Dasein geben mir nur die Sinne. Und das Dasein hat bei der Frage von der Existenz Gottes nicht die Bedeutung der innern Realität, der Wahrheit, sondern die Bedeutung einer förmlichen, äußerlichen Existenz. Darum hat auch volle Wahrheit die Behauptung, daß der Glaube, daß Gott sei oder nicht sei, keine Folgen für die inneren moralischen Gesinnungen habe. Wohl begeistert der Gedanke: es ist ein Gott; aber hier bedeutet das Ist die innere Realität: hier ist die Existenz ein Moment der Begeisterung, ein Act der Erhebung. Aber so wie die Existenz zu einer prosaischen, em-

pirischen Wahrheit geworden, so ist auch die Begeisterung erloschen.

Die Religion wird daher, inwiefern sie sich auf die Existenz Gottes als eine empirische Wahrheit gründet, zu einer für die innere Gesinnung gleichgültigen Angelegenheit. Ja wie nothwendig in dem Cultus der Religion die Ceremonie, der Gebrauch, das Sacrament für sich selbst, ohne den Geist, die Gesinnung zur Sache selbst wird: so wird endlich auch der Glaube nur an die Existenz Gottes, abgesehen von der innern Qualität, von dem geistigen Inhalt, zur Hauptsache der Religion. Wenn Du nur glaubst an Gott, glaubst überhaupt, daß Gott ist, so bist Du schon gerettet. Ob Du Dir unter diesem Gott ein wirklich göttliches Wesen oder ein Ungeheuer, einen Nero oder Caligula denkst, ein Bild Deiner Leidenschaft, Deiner Rach- und Ruhmsucht, das ist eins — die Hauptsache ist, daß Du kein Atheist bist. Die Geschichte der Religion hat diese Folgerung, die wir hier aus dem Begriffe der Existenz ziehen, hinlänglich bewiesen. Hätte sich nicht die Existenz Gottes für sich selbst als religiöse Wahrheit in den Gemüthern befestigt, so würde man nie zu jenen schändlichen, unsinnigen, gräuelvollen Vorstellungen von Gott gekommen sein, welche die Geschichte der Religion und Theologie brandmarken. Die Existenz Gottes war eine gemeine, äußerliche und doch zugleich heilige Sache — was Wunder, wenn auf diesem Grunde auch nur die gemeinsten, rohsten, unheiligsten Vorstellungen und Gesinnungen aufkeimten.

Der Atheismus galt und gilt noch jetzt für die Negation aller Moralprincipien, aller sittlichen Gründe und Bande: wenn Gott nicht ist, so hebt sich aller Unterschied zwischen Gut und Böse, Tugend und Laster auf. Der

Unterschied liegt also nur an der Existenz Gottes, die Realität der Tugend nicht in ihr selbst, sondern außer ihr. Allerdings wird also an die Existenz Gottes die Realität der Tugend angeknüpft, aber nicht aus tugendhafter Gesinnung, nicht aus Ueberzeugung von dem innern Werth und Gehalt der Tugend. Im Gegentheil der Glaube an Gott, als die nothwendige Bedingung der Tugend, ist der Glaube an die Nichtigkeit der Tugend für sich selbst.

Es ist übrigens bemerkenswerth, daß der Begriff der empirischen Existenz Gottes sich erst in neuerer Zeit, wo überhaupt der Empirismus und Materialismus in Flor kam, vollkommen ausgebildet hat. Allerdings ist auch schon im ursprünglichen, einfältigen, religiösen Sinne Gott eine empirische, selbst an einem, aber überirdischen, Orte befindliche Existenz. Aber sie hat doch hier keine so nackte prosaische Bedeutung; die Einbildungskraft identificirt wieder den äußerlichen Gott mit dem Gemüthe des Menschen. Die Einbildungskraft ist überhaupt der wahre Ort einer abwesenden, den Sinnen nicht gegenwärtigen, aber gleichwohl dem Wesen nach sinnlichen Existenz.*) Nur die Phantasie löst

---

*) „Christus ist in die Höhe gefahren ..... Das ist, er sitzt nicht alleine da oben, sondern ist auch hienieden. Und ist eben darum dahin gefahren, daß er hienieden wäre, daß er alle Dinge erfüllete und an allen Orten könnte sein, welches er nicht könnte thun auf Erden, denn da könnten ihn nicht alle leiblichen Augen sehen. Darum ist er dahin gesessen, da ihn jedermann sehen kann, und er mit jedermann zu schaffen habe." Luther (T. XIII. p. 643). Das heißt: Christus oder Gott ist ein Object, eine Existenz der Einbildungskraft; in der Einbildungskraft ist er auf keinen Ort beschränkt, ist er Jedem gegenwärtig und gegenständlich. Gott existirt im Himmel, ist aber eben deßwegen allgegenwärtig; denn dieser Himmel ist die Phantasie.

den Widerspruch zwischen einer zugleich sinnlichen, zugleich unsinnlichen Existenz; nur die Phantasie bewahrt vor dem Atheismus. In der Einbildungskraft hat die Existenz sinnliche Wirkungen — die Existenz bethätigt sich als eine Macht; die Einbildungskraft gesellt zu dem Wesen der sinnlichen Existenz auch die Erscheinungen derselben. Wo die Existenz Gottes eine lebendige Wahrheit, eine Sache der Einbildungskraft ist, da werden auch Gotteserscheinungen geglaubt.*) Wo dagegen das Feuer der religiösen Einbildungskraft erlischt, wo die mit einer an sich sinnlichen Existenz nothwendig verbundnen sinnlichen Wirkungen oder Erscheinungen wegfallen, da wird die Existenz zu einer todten, sich selbst widersprechenden Existenz, die rettungslos der Negation des Atheismus anheim fällt.

Der Glaube an die Existenz Gottes ist der Glaube an eine besondere, von der Existenz des Menschen und der Natur unterschiedne Existenz. Eine besondere Existenz kann sich nur auf besondere Weise constatiren. Dieser Glaube ist daher nur dann ein wahrer, lebendiger, wenn besondere Wirkungen, unmittelbare Gotteserscheinungen, Wunder geglaubt werden. Nur da, wo der Glaube an Gott sich identificirt mit dem Glauben an die Welt, der Glaube an Gott

---

*) „Du hast Dich nicht zu beklagen, daß Du weniger geübet seyest, als Abraham oder Isaak gewesen sind. Du hast auch Erscheinungen .... Du hast die heilige Taufe, das Abendmahl des Herrn, da Brod und Wein die Gestalt, Figur und Formen sind, darinnen und unter welchen Gott gegenwärtig Dir in die Ohren, Augen und Hertze redet und wirket .... Er erscheinet Dir in der Taufe und ist selber, der Dich täufet und anredet .... Es ist alles voll göttlicher Erscheinung und Gespräche, so er mit Dir hält.“ Luther. (T. II. p. 466. S. über diesen Gegenstand auch T. XIX. p. 407.)

kein besonderer Glaube mehr ist, wo das allgemeine Wesen der Welt den ganzen Menschen einnimmt, verschwindet natürlich auch der Glaube an besondere Wirkungen und Erscheinungen Gottes. Der Glaube an Gott hat sich gebrochen, ist gestrandet an dem Glauben an die Welt, an die natürlichen als die allein wirklichen Wirkungen. Wie hier der Glaube an Wunder nur noch der Glaube an historische, vergangne Wunder, so ist auch die Existenz Gottes hier nur noch eine historische, an sich selber atheistische Vorstellung.

XXII. Kapitel.

Der Widerspruch in der Offenbarung Gottes.

Mit dem Begriff der Existenz hängt der Begriff der Offenbarung zusammen. Die Selbstbezeugung der Existenz, das authentische Zeugniß, daß Gott existirt, ist die Offenbarung. Die nur subjectiven Beweise vom Dasein Gottes sind die rationellen Beweise; der objective, der allein wahre Beweis von seinem Dasein ist seine Offenbarung. Gott spricht zu dem Menschen — die Offenbarung ist das Wort Gottes — er gibt einen Laut von sich, einen Ton, der das Gemüth ergreift und ihm die frohe Gewißheit gibt, daß Gott wirklich ist. Das Wort ist das Evangelium des Lebens — das Kriterium von Sein und Nichtsein. Der Offenbarungsglaube ist der Culminationspunkt des religiösen Objectivismus. Die subjective Gewißheit von der Existenz Gottes wird hier zu einer unbezweifelbaren, äußern, historischen Thatsache. Die Existenz Gottes ist an sich selbst schon als Existenz ein äußerliches, empirisches Sein, aber doch nur noch ein gedachtes,

vorgestelltes, darum bezweifelbares Sein — daher die Behauptung, daß alle Beweise keine befriedigende Gewißheit geben — dieses gedachte, vorgestellte Sein als wirkliches Sein, als Thatsache ist die Offenbarung. Gott hat sich geoffenbart, sich selbst demonstrirt. Wer kann also noch zweifeln? Die Gewißheit der Existenz liegt mir in der Gewißheit der Offenbarung. Ein Gott, der nur ist, ohne sich zu offenbaren, der nur durch mich selbst für mich ist, ein solcher Gott ist nur ein abstracter, vorgestellter, subjectiver Gott: nur ein Gott, der mich durch sich selbst in Kenntniß von sich setzt, ist ein wirklich existirender, sich als seiend bethätigender, objectiver Gott. Der Glaube an die Offenbarung ist die unmittelbare Gewißheit des religiösen Gemüths, daß das ist, was es glaubt, was es wünscht, was es vorstellt. Die Religion ist ein Traum, in dem unsere eigenen Vorstellungen und Affectionen als Wesen außer uns erscheinen. Das religiöse Gemüth unterscheidet nicht zwischen Subjectiv und Objectiv — es zweifelt nicht; die Sinne hat es, nicht um Anderes zu sehen, sondern um seine Vorstellungen außer sich als Wesen zu erblicken. Dem religiösen Gemüth ist eine an sich theoretische Sache eine praktische, eine Gewissenssache — eine Thatsache. Thatsache ist, was aus einem Vernunftgegenstand zu einer Gewissenssache gemacht wird, Thatsache ist, was man nicht bekritteln, nicht antasten darf, ohne sich eines Frevels*) schuldig zu machen, That-

*) Die Negation einer Thatsache hat keine unverfängliche, an sich indifferente, sondern eine schlimme moralische Bedeutung — die Bedeutung des Läugnens. Darin, daß das Christenthum seine Glaubensartikel zu sinnlichen, d. h. unläugbaren, unantastbaren Thatsachen machte, durch sinnliche Thatsachen also die Vernunft überwältigte, den

sache ist, was man nolens volens glauben muß, Thatsache ist sinnliche Gewalt, kein Grund, Thatsache paßt auf die Vernunft, wie die Faust aufs Auge. O ihr kurzsichtigen deutschen Religions-Philosophen, die ihr uns die Thatsachen des religiösen Bewußtseins an den Kopf werft, um unsere Vernunft zu betäuben und uns zu Knechten eures kindischen Aberglaubens zu machen, seht ihr denn nicht, daß die Thatsachen eben so relativ, so verschieden, so subjectiv sind, als die Vorstellungen der Religionen? Waren die Götter des Olymps nicht auch einst Thatsachen, sich selbst bezeugende Existenzen*)? Galten nicht auch die lächerlichsten Mirakelgeschichten der Heiden für Facta? Waren nicht auch die Engel, auch die Dämone historische Personen? Sind sie nicht wirklich erschienen? Hat nicht einst auch der Esel Bileams wirklich geredet? Wurde nicht selbst von aufgeklärten Gelehrten noch des vorigen Jahrhunderts der sprechende Esel eben so gut als ein wirkliches Wunder geglaubt, als das Wunder der Incarnation oder sonst ein

Geist gefangen nahm, darin haben wir auch den wahren, den letzten, primitiven Erklärungsgrund, warum und wie sich im Christenthum, und zwar nicht nur im katholischen, sondern auch protestantischen, in aller Förmlichkeit und Feierlichkeit der Grundsatz aussprechen und geltend machen konnte, daß die Ketzerei, d. h. die Negation einer Glaubensvorstellung oder Thatsache ein Strafobject der weltlichen Obrigkeit, d. h. ein Verbrechen sei. Die sinnliche Thatsache in der Theorie wird in der Praxis zur sinnlichen Gewalt. Das Christenthum steht hierin weit unter dem Muhamedanismus, welcher nicht das Verbrechen der Ketzerei kennt.

*) Praesentiam saepe divi suam declarant. Cicero (de nat. D. l. II.) Cicero's Schriften de nat. D. und de divinatione sind besonders auch deßwegen so interessant, weil hier für die Realität der heidnischen Glaubensgegenstände im Grunde dieselben Argumente geltend gemacht werden, welche noch heute die Theologen und Positivisten überhaupt für die Realität der christlichen Glaubensgegenstände anführen.

anderes Wunder? O ihr großen tiefsinnigen Philosophen, studirt doch vor Allem die Sprache des Esels Bileams! Sie klingt nur dem Unwissenden so fremdartig, aber ich bürge euch dafür, daß ihr bei näherm Studium in dieser Sprache selbst eure Muttersprache erkennen und finden werdet, daß dieser Esel schon vor Jahrtausenden die tiefsten Geheimnisse eurer speculativen Weisheit ausgeplaudert hat. Thatsache, meine Herren! ist, um es euch nochmals zu wiederholen, eine Vorstellung, an deren Wahrheit man nicht zweifelt, weil ihr Gegenstand kein Object der Theorie, sondern des Gemüths ist, welches wünscht, daß Das ist, was es wünscht, was es glaubt, Thatsache ist, was zu läugnen verboten ist, wenn auch nicht äußerlich, doch innerlich, Thatsache ist jede Möglichkeit, die für Wirklichkeit gilt, jede Vorstellung, die für ihre Zeit, da, wo sie eben Thatsache ist, ein Bedürfniß ausdrückt und eben damit eine nicht überschreitbare Schranke des Geistes ist, Thatsache ist jeder realisirte Wunsch, kurz Thatsache ist Alles, was nicht bezweifelt wird, aus dem einfachen Grunde, weil es nicht bezweifelt wird, nicht bezweifelt werden soll.

Das religiöse Gemüth ist, seiner bisher entwickelten Natur zufolge, in der unmittelbaren Gewißheit, daß alle seine unwillkührlichen Selbstaffectionen Eindrücke von Außen, Erscheinungen eines andern Wesens sind. Das religiöse Gemüth macht sich zu dem leidenden, Gott zu dem handelnden Wesen. Gott ist die Activität; aber was ihn zur Thätigkeit bestimmt, was seine Thätigkeit, die zuvörderst nur Allvermögen, potentia ist, zur wirklichen Thätigkeit macht, das eigentliche Motiv, der Grund ist nicht Er — er braucht nichts für sich, er ist bedürfnißlos — sondern der Mensch, das reli-

giöse Subject oder Gemüth. Aber zugleich wird wieder der Mensch bestimmt von Gott, er macht sich zum Passivum; er empfängt von Gott bestimmte Offenbarungen, bestimmte Beweise seiner Existenz. Es wird also in der Offenbarung der Mensch von sich, als dem Bestimmungsgrund Gottes, als dem Gott Bestimmenden bestimmt, d. h. die Offenbarung ist nur die Selbstbestimmung des Menschen, nur daß er zwischen sich den Bestimmten und sich den Bestimmenden ein Object — Gott, ein anderes Wesen — einschiebt. Der Mensch vermittelt durch Gott sein eignes Wesen mit sich — Gott ist das Band, das Vinculum substantiale zwischen dem Wesen, der Gattung und dem Individuum.

Der Offenbarungsglaube enthüllt am deutlichsten die charakteristische Illusion des religiösen Bewußtseins. Die allgemeine Prämisse dieses Glaubens ist: der Mensch kann nichts aus sich selbst von Gott wissen, all sein Wissen ist nur eitel, irdisch, menschlich. Gott aber ist ein übermenschliches Wesen: Gott erkennt nur sich selbst. Wir wissen also nichts von Gott, außer was er uns geoffenbart. Nur der von Gott mitgetheilte Inhalt ist göttlicher, übermenschlicher, übernatürlicher Inhalt. Mittelst der Offenbarung erkennen wir also Gott durch sich selbst; denn die Offenbarung ist ja das Wort Gottes, der von sich selbst ausgesprochne Gott. In dem Offenbarungsglauben negirt sich daher der Mensch, er geht außer und über sich hinaus; er setzt die Offenbarung dem menschlichen Wissen und Meinen entgegen; in ihr erschließt sich ein verborgenes Wissen, die Fülle aller übersinnlichen Geheimnisse; hier muß die Vernunft schweigen. Aber gleichwohl ist die göttliche Offenbarung eine von der menschlichen Na-

tur bestimmte Offenbarung. Gott spricht nicht zu Thieren oder Engeln, sondern zu Menschen — also eine menschliche Sprache mit menschlichen Vorstellungen. Der Mensch ist der Gegenstand Gottes, ehe er sich dem Menschen äußerlich mittheilt; er denkt an den Menschen; er bestimmt sich nach seiner Natur, nach seinen Bedürfnissen. Gott ist wohl frei im Willen; er kann offenbaren oder nicht; aber nicht frei im Verstande; er kann dem Menschen nicht offenbaren, was er nur immer will, sondern was für den Menschen paßt, was seiner Natur, wie sie nun einmal ist, gemäß ist, wenn er sich anders einmal offenbaren will; er offenbart, was er offenbaren muß, wenn seine Offenbarung eine Offenbarung für den Menschen, nicht für irgend ein anderes Wesen sein soll. Was also Gott denkt für den Menschen, das denkt er als von der Idee des Menschen bestimmt, das ist entsprungen aus der Reflexion über die menschliche Natur. Gott versetzt sich in den Menschen und denkt so von sich, wie dieses andere Wesen von ihm denken kann und soll; er denkt sich nicht mit seinem, sondern mit menschlichem Denkvermögen. Gott ist in dem Entwurf seiner Offenbarung nicht von sich, sondern von der Fassungskraft des Menschen abhängig. Was aus Gott in den Menschen kommt, das kommt nur aus dem Menschen in Gott an den Menschen, d. h. nur aus dem Wesen des Menschen an den erscheinenden Menschen, aus der Gattung an das Individuum. Also ist zwischen der göttlichen Offenbarung und der sogenannten menschlichen Vernunft oder Natur kein anderer als ein illusorischer Unterschied — auch der Inhalt der göttlichen Offenbarung ist menschlichen Ursprungs, denn nicht aus Gott als Gott, sondern aus dem von der mensch-

lichen Vernunft, dem menschlichen Bedürfniß bestimmten Gott, d. h. geradezu aus der menschlichen Vernunft, aus menschlichem Bedürfniß ist derselbe entsprungen. So geht auch in der Offenbarung der Mensch nur von sich fort, um auf einem Umweg wieder auf sich zurückzukommen! So bestätigt sich auch an diesem Gegenstand aufs schlagendste, daß das Geheimniß der Theologie nichts andres als die Anthropologie ist!*)

Uebrigens gesteht das religiöse Bewußtsein selbst in Beziehung auf vergangne Zeiten die Menschlichkeit des geoffenbarten Inhalts ein. Dem religiösen Bewußtsein einer spätern Zeit genügt nicht mehr ein Jehovah, der von Kopf bis zu Fuß Mensch ist, ungescheut seine Menschheit zur Schau trägt. Das waren nur Vorstellungen, in welchen sich Gott der damaligen Fassungsgabe der Menschen accommodirte, d. h. nur menschliche Vorstellungen. Aber in Beziehung auf seinen gegenwärtigen Inhalt, weil es in ihn versenkt ist, läßt es dieß nicht gelten. Gleichwohl ist jede Offenbarung nur eine Offenbarung der Natur des Menschen an den existirenden Menschen. In der Offenbarung wird dem Menschen seine verborgene Natur aufgeschlossen, Gegenstand. Er wird von seinem Wesen bestimmt, afficirt als von einem andern

*) Was ist denn der wesentliche Inhalt der Offenbarung? Dieß, daß Christus Gott, d. h. daß Gott ein menschliches Wesen ist. Die Heiden wandten sich an Gott mit ihren Bedürfnissen, aber sie zweifelten, ob Gott die Gebete der Menschen erhöre, ob er barmherzig, ob er menschlich sei. Aber die Christen sind der Liebe Gottes zum Menschen gewiß: Gott hat sich als Mensch geoffenbart. (S. hierüber z. B. Or. de vera Dei invocat. Melanchth. Decl. T. III. und Luther z. B. T. IX. p. 538, 539.) D. h. eben die Offenbarung Gottes ist die Gewißheit des Menschen, daß Gott Mensch, der Mensch Gott ist. Gewißheit ist Thatsache.

Wesen; er empfängt aus den Händen Gottes, was ihm sein eignes unbekanntes Wesen als eine Nothwendigkeit unter gewissen Zeitbedingungen aufdringt. Die Vernunft, die Gattung wirkt auf den subjectiven, ungebildeten Menschen nur unter der Vorstellung eines persönlichen Wesens. Die Gesetze der Ethik haben für ihn nur Kraft als Gebote eines göttlichen Willens, welcher zugleich die Macht hat, zu strafen und den Blick, welchem nichts entgeht. Was ihm sein eignes Wesen, seine Vernunft, sein Gewissen sagt, verbindet ihn nicht, weil der subjective, ungebildete Mensch im Gewissen, in der Vernunft, inwiefern er sie als die seinige weiß, keine allgemeine, objective Macht erblickt; er muß daher das Wesen, welches ihm moralische Gesetze gibt, von sich ausscheiden und als ein eignes persönliches Wesen sich entgegensetzen.

Der Offenbarungsglaube ist ein kindlicher Glaube und nur so lange respectabel, so lange er kindlich ist. Das Kind wird aber von Außen bestimmt. Und die Offenbarung hat eben den Zweck, durch Gottes Hülfe zu bewirken, was der Mensch nicht durch sich selbst erreichen kann. Deßhalb hat man die Offenbarung die Erziehung des Menschengeschlechts genannt. Dieß ist richtig; nur muß man die Offenbarung nicht außer die Natur des Menschen hinauslegen. So sehr der Mensch von Innen dazu getrieben wird, in Form von Erzählungen und Fabeln moralische und philosophische Lehren darzustellen, so nothwendig stellt er als Offenbarung dar, was ihm von Innen gegeben wird. Der Fabeldichter hat einen Zweck — den Zweck, die Menschen gut und gescheut zu machen; er wählt absichtlich die Form der Fabel als die zweckmäßigste, anschaulichste Methode; aber zugleich ist er selbst

durch seine Liebe zur Fabel, durch seine eigne innere Natur zu dieser Lehrweise gedrungen. So ist es auch mit der Offenbarung, an deren Spitze ein Individuum steht. Dieses hat einen Zweck, aber zugleich lebt es selbst in den Vorstellungen, vermittelst welcher es diesen Zweck realisirt. Der Mensch veranschaulicht unwillkührlich durch die Einbildungskraft sein innres Wesen; er stellt es außer sich dar. Dieses veranschaulichte, durch die unwiderstehliche Macht der Einbildungskraft auf ihn wirkende Wesen der Gattung, des Menschen, als Gesetz seines Denkens und Handels — ist Gott.

Hierin liegen die wohlthätigen moralischen Wirkungen des Offenbarungsglaubens auf den Menschen.

Aber wie die Natur „ohne Bewußtsein Werke hervorbringt, die aussehen, als wären sie mit Bewußtsein hervorgebracht", so erzeugt die Offenbarung moralische Handlungen, aber ohne daß sie aus Moralität hervorgehen — moralische Handlungen, aber keine moralischen Gesinnungen. Die moralischen Gebote werden wohl gehalten, aber sie sind dadurch schon der innern Gesinnung, dem Herzen entfrembet, daß sie als Gebote eines äußerlichen Gesetzgebers vorgestellt werden, daß sie in die Kategorie willkührlicher, polizeilicher Gebote treten. Was gethan wird, geschieht, nicht, weil es gut und recht ist, so zu handeln, sondern weil es von Gott befohlen ist. Der Inhalt an sich selbst ist gleichgültig; was nur immer Gott befiehlt, ist recht.*) Stimmen diese Gebote mit der Vernunft,

*) Quod crudeliter ab hominibus sine Dei jussu fieret aut factum est, id debuit ab Hebraeis fieri, quia a Deo, vitae et necis summo arbitro, jussi bellum ita gerebant. J. Clericus (Comm.

mit der Ethik überein, so ist es ein Glück, aber zufällig für den Begriff der Offenbarung. Die Ceremonialgesetze der Juden waren auch geoffenbarte, göttliche und doch an sich selbst zufällige, willkührliche Gesetze. Die Juden erhielten sogar von Jehovah das Gnadengebot, zu stehlen; freilich in einem besondern Fall.

Der Offenbarungsglaube verdirbt aber nicht nur den moralischen Sinn und Geschmack, die Aesthetik der Tugend; er vergiftet, ja tödtet auch den göttlichsten Sinn im Menschen — den Wahrheitssinn, das Wahrheitsgefühl. Die Offenbarung Gottes ist eine bestimmte, zeitliche Offenbarung: Gott hat sich geoffenbart ein für alle Mal anno so und so viel, und zwar nicht dem ewigen Menschen, dem Menschen aller Zeiten und Orte, der Vernunft, der Gattung, sondern bestimmten, beschränkten Individuen. Als eine örtlich und zeitlich bestimmte muß die Offenbarung schriftlich fixirt werden, damit auch Andern unverdorben der Genuß derselben zu Gute komme. Der Glaube an die Offenbarung ist daher zugleich, wenigstens für Spätere, der Glaube an eine schriftliche Offenbarung; die nothwendige Folge und Wirkung aber eines Glaubens, in welchem ein historisches, ein nothwendig unter allen Bedingungen der Zeitlichkeit und Endlichkeit verfaßtes Buch die Bedeutung eines ewigen, absolut, allgemein gültigen Wortes hat — Aberglaube und Sophistik.

---

in Mos. Num. c. 31. 7.) Multa gessit Samson, quae vix possent defendi, nisi Dei, a quo homines pendent, instrumentum fuisse censeatur. (Ders. Comm. in Iudicum. c. 14, 19.) S. hierüber auch Luther z. B. (T. I, p. 339, T. XVI, p. 495.)

Der Glaube an eine schriftliche Offenbarung ist nämlich nur da noch ein wirklicher, wahrer, ungeheuchelter und insofern auch respectabler Glaube, wo geglaubt wird, daß Alles, was in der heiligen Schrift steht, bedeutungsvoll, wahr, heilig, göttlich ist. Wo dagegen unterschieden wird zwischen Menschlichem und Göttlichem, relativ und absolut Gültigem, Historischem und Ewigem, wo nicht Alles ohne Unterschied schlechterdings, unbedingt wahr ist, was in der heiligen Schrift steht; da wird das Urtheil des Unglaubens, daß die Bibel kein göttliches Buch ist, schon in die Bibel hineingetragen, da wird ihr, indirect wenigstens, d. h. auf eine verschlagne, unredliche Weise der Charakter einer göttlichen Offenbarung abgesprochen. Einheit, Unbedingtheit, Ausnahmslosigkeit, unmittelbare Zuverlässigkeit ist allein der Charakter der Göttlichkeit. Ein Buch, das mir die Nothwendigkeit der Unterscheidung, die Nothwendigkeit der Kritik auferlegt, um das Göttliche vom Menschlichen, das Ewige vom Zeitlichen zu scheiden, ist kein göttliches, kein zuverlässiges, kein untrügliches Buch mehr, ist verstoßen in die Klasse der profanen Bücher; denn jedes profane Buch hat dieselbe Eigenschaft, daß es neben oder im Menschlichen Göttliches, d. h. neben oder im Individuellen Allgemeines und Ewiges enthält. Ein wahrhaft gutes oder vielmehr göttliches Buch ist aber nur ein solches, wo nicht Einiges gut, Anderes schlecht, Einiges ewig, Anderes zeitlich, sondern wo Alles wie aus einem Guße, Alles ewig, Alles wahr und gut ist. Was ist aber das für eine Offenbarung, wo ich erst den Apostel Paulus, dann den Petrus, dann den Jacobus, dann den Johannes, dann den Matthäus, dann den Marcus, dann den Lucas anhören muß, bis ich endlich einmal an eine Stelle komme, wo meine

gottesbedürftige Seele ausrufen kann: εὕρηκα; hier spricht der heilige Geist selbst; hier ist Etwas für mich, Etwas für alle Zeiten und Menschen. Wie wahr dachte dagegen der alte Glaube, wenn er die Inspiration selbst bis auf das Wort, selbst bis auf den Buchstaben ausdehnte! Das Wort ist dem Gedanken nicht gleichgültig; der bestimmte Gedanke kann nur durch ein bestimmtes Wort gegeben werden. Ein anderes Wort, ein anderer Buchstabe — ein anderer Sinn. Aberglaube ist allerdings solcher Glaube; aber dieser Aberglaube ist nur der wahre, unverstellte, offne, seiner Consequenzen sich nicht schämende Glaube. Wenn Gott die Haare auf dem Haupte des Menschen zählt, wenn kein Sperling ohne seinen Willen vom Dache fällt, wie sollte er sein Wort, das Wort, an dem die ewige Seligkeit des Menschen hängt, dem Unverstand und der Willkühr der Scribenten überlassen, warum sollte er ihnen nicht seine Gedanken, um sie vor jeder Entstellung zu bewahren, in die Feder dictiren? „Aber wenn der Mensch ein bloßes Organ des heiligen Geistes wäre, so würde ja damit die menschliche Freiheit aufgehoben!“ *) O welch ein erbärmlicher Grund! Ist denn die menschliche Freiheit mehr werth als die göttliche Wahrheit? Oder besteht die menschliche Freiheit nur in der Entstellung der göttlichen Wahrheit?

So nothwendig aber mit dem Glauben an eine bestimmte historische Offenbarung als die absolute Wahrheit Aberglaube,

*) Sehr richtig bemerkten schon die Jansenisten gegen die Jesuiten: Vouloir reconnoitre dans l'Ecriture quelque chose de la foiblesse et de l'esprit naturel de l'homme, c'est donner la liberté à chacun d'en faire le discernement et de rejetter ce qui lui plaira de l'Ecriture, comme venant plûtot de la foiblesse de l'homme que de l'esprit de Dieu. Bayle Dict. Art. Adam (Jean) Rem. E.

so nothwendig ist mit ihm die Sophistik verbunden. Die Bibel widerspricht der Moral, widerspricht der Vernunft, widerspricht sich selbst unzählige Male; aber sie ist das Wort Gottes, die ewige Wahrheit, und „die Wahrheit kann und darf sich nicht widersprechen"*). Wie kommt der Offenbarungsgläubige aus diesem Widerspruch zwischen der Idee der Offenbarung als göttlicher, harmonischer Wahrheit und der vermeintlichen wirklichen Offenbarung heraus? Nur durch Selbsttäuschungen, nur durch die albernsten Scheingründe, nur durch die schlechtesten, wahrheitslosesten Sophismen. Die christliche Sophistik ist ein Product des christlichen Glaubens, insbesondre des Glaubens an die Bibel als die göttliche Offenbarung.

Die Wahrheit, die absolute Wahrheit ist objectiv in der Bibel, subjectiv im Glauben gegeben, denn zu dem, was Gott selbst spricht, kann ich mich nur gläubig, hingebend, annehmend verhalten. Dem Verstande, der Vernunft bleibt hier nur ein formelles, untergeordnetes Geschäft; sie hat eine falsche, ihrem Wesen widersprechende Stellung. Der Verstand für sich selbst ist hier gleichgültig gegen das Wahre, gleichgültig gegen den Unterschied von Wahr und Falsch; er hat kein Kriterium in sich selbst; was in der Offenbarung steht, ist wahr, wenn es auch direct dem Verstande wider-

*) Nec in scriptura divina fas sit sentire aliquid contrarietatis. Petrus L. l. II. dist. II. c. I. Gleiche Gedanken bei den Kirchenvätern. — Zu bemerken ist noch, daß, wie der katholische Jesuitismus hauptsächlich die Moral, so der protestantische Jesuitismus, der freilich, wenigstens meines Wissens, keine förmlich organisirte Corporation bildet, hauptsächlich die Bibel, die Exegese zum Tummelplatz seiner Sophistik hat.

spricht; er ist dem Zufall der allerschlechtesten Empirie widerstandlos preisgegeben: was ich nur immer finde in der göttlichen Offenbarung, muß ich glauben und mein Verstand, wenn's Noth thut, vertheidigen; der Verstand ist der Canis Domini; er muß sich alles Mögliche ohne Unterschied — die Unterscheidung wäre Zweifel, wäre Frevel — aufbürden lassen als Wahrheit; es bleibt ihm folglich nichts übrig als ein zufälliges, indifferentes, d. i. wahrheitsloses, sophistisches, ränkevolles, intriguantes Denken — ein Denken, das nur auf die grundlosesten Distinctionen und Ausflüchte, die schmählichsten Pfiffe und Kniffe sinnt. Je mehr aber schon der Zeit nach der Mensch sich der Offenbarung entfremdet, je mehr der Verstand zur Selbstständigkeit heranreift, desto greller tritt auch nothwendig der Widerspruch zwischen dem Verstande und Offenbarungsglauben hervor. Der Gläubige kann dann nur noch im bewußten Widerspruch mit sich selbst, mit der Wahrheit, mit dem Verstande, nur durch freche Willkühr, nur durch schamlose Lügen — nur durch die Sünde gegen den heiligen Geist die Heiligkeit und Göttlichkeit der Offenbarung bewahrheiten.

XXIII. Kapitel.

Der Widerspruch in dem Wesen Gottes überhaupt.

Das oberste Princip, der Centralpunkt der christlichen Sophistik ist der Begriff Gottes. Gott ist das menschliche Wesen und doch soll er ein andres, übermensch-

liches Wesen sein. Gott ist das allgemeine, reine Wesen, die Idee des Wesens schlechtweg und doch soll er persönliches, individuelles Wesen sein; oder: Gott ist Person und doch soll er Gott, allgemeines, d. h. kein persönliches Wesen sein. Gott ist; seine Existenz ist gewiß, gewisser als die unsrige; er hat ein abgesondertes, von uns und von den Dingen unterschiednes, d. i. individuelles Sein, und doch soll sein Sein ein geistiges, d. h. ein nicht als ein besondres wahrnehmbares Sein sein. Im Soll wird immer geläugnet, was im Ist behauptet wird. Der Grundbegriff ist ein Widerspruch, der nur durch Sophismen verdeckt wird. Ein Gott, der sich nicht um uns kümmert, unsere Gebete nicht erhört, uns nicht sieht und liebt, ist kein Gott; es wird also die Menschlichkeit zum wesentlichen Prädicat Gottes gemacht; aber zugleich heißt es wieder: ein Gott, der nicht für sich existirt, außer dem Menschen, über dem Menschen, als ein andres Wesen, ist ein Phantom, es wird also die Un- und Außermenschlichkeit zum wesentlichen Prädicat der Gottheit gemacht. Ein Gott, der nicht ist, wie wir, nicht Bewußtsein, nicht Einsicht, d. h. nicht persönlichen Verstand, persönliches Bewußtsein hat, wie etwa die Substanz des Spinoza, ist kein Gott. Die wesentliche Identität mit uns ist die Hauptbedingung der Gottheit; der Begriff der Gottheit wird abhängig gemacht von dem Begriffe der Persönlichkeit, des Bewußtseins, quo nihil majus cogitari potest. Aber ein Gott, so heißt es zugleich wieder, der nicht wesentlich von uns unterschieden, ist kein Gott.

Der Charakter der Religion ist die unmittelbare, unwillkührliche, unbewußte Anschauung des menschlichen Wesens als eines andern Wesens. Dieses gegenständlich angeschaute

Wesen aber zum Object der Reflexion, der Theologie gemacht, so wird es zu einer unerschöpflichen Fundgrube von Lügen, Täuschungen, Blendwerken, Widersprüchen und Sophismen.

Ein besonders charakteristischer Kunstgriff und Vortheil der christlichen Sophistik ist die Unerforschlichkeit, die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens. Das Geheimniß dieser Unbegreiflichkeit ist nun aber, wie sich zeigen wird, nichts weiter, als daß eine bekannte Eigenschaft zu einer unbekannten, eine natürliche Qualität zu einer über-, d. h. unnatürlichen Qualität gemacht und eben dadurch der Schein, die Illusion erzeugt wird, daß das göttliche Wesen ein andres als das menschliche und eo ipso ein unbegreifliches sei.

Im ursprünglichen Sinne der Religion hat die Unbegreiflichkeit Gottes nur die Bedeutung eines affectvollen Ausdrucks. So rufen auch wir im Affect bei einer überraschenden Erscheinung aus: es ist unglaublich, es geht über alle Begriffe, ob wir gleich später, wenn wir zur Besinnung gekommen, den Gegenstand unsrer Verwunderung nichts weniger als unbegreiflich finden. Die religiöse Unbegreiflichkeit ist nicht das geistlose Punctum, welches die Reflexion so oft setzt, als ihr der Verstand ausgeht, sondern ein pathetisches Ausrufungszeichen von dem Eindruck, welchen die Phantasie auf das Gemüth macht. Die Phantasie ist das ursprüngliche Organ und Wesen der Religion. Im ursprünglichen Sinne der Religion ist zwischen Gott und Mensch einerseits nur ein Unterschied der Existenz nach, inwiefern Gott als selbstständiges Wesen dem Menschen gegenübersteht, andrerseits nur ein quantitativer, d. h. ein Unterschied der Phantasie nach, denn die Unterschiede der Phantasie sind nur quantita-

tive. Die Unendlichkeit Gottes in der Religion ist quantitative Unendlichkeit; Gott ist und hat Alles, was der Mensch, aber in unendlich vergrößertem Maaßstabe. Gottes Wesen ist das explicirte, objective oder vergegenständlichte Wesen der Phantasie.*) Gott ist ein sinnliches Wesen, aber befreit von den Schranken der Sinnlichkeit — das unbeschränkte sinnliche Wesen. Aber was ist die Phantasie? — die schrankenlose, die unbeschränkte Sinnlichkeit. Gott ist die ewige Existenz, d. h. die immerwährende, die Existenz zu allen Zeiten; Gott ist die allgegenwärtige Existenz, d. h. die Existenz an allen Orten; Gott ist das allwissende Wesen, d. h. das Wesen, dem alles Einzelne, alles Sinnliche ohne Unterschied, ohne Zeit und Ortsbeschränkung Gegenstand ist.

Ewigkeit und Allgegenwart sind sinnliche Eigenschaften, denn es wird in ihnen nicht die Existenz in der Zeit und im Raume, es wird nur die ausschließliche Beschränkung auf eine bestimmte Zeit, auf einen bestimmten Ort negirt. Eben so ist die Allwissenheit eine sinnliche Eigenschaft, sinnliches Wissen. Die Religion nimmt keinen Anstand, Gott selbst die edleren Sinne beizulegen; Gott sieht und hört Alles. Aber die göttliche Allwissenheit ist ein sinnliches Wissen, von dem die Eigenschaft, die wesentliche Bestimmtheit des wirklichen sinnlichen Wissens negirt ist. Meine Sinne stellen mir die sinnlichen Gegenstände nur außer und nach einan-

---

*) Dieß zeigt sich unter Anderm besonders auch in dem Superlativ und in der Präposition: Ueber, ὑπερ, die den göttlichen Prädicaten vorgesetzt werden und von jeher — wie z. B. bei den Neuplatonikern, den Christen unter den heidnischen Philosophen — eine Hauptrolle in der Theologie spielten.

der vor; aber Gott stellt alles Sinnliche auf einmal vor, alles Räumliche auf unräumliche, alles Zeitliche auf unzeitliche, alles Sinnliche auf unsinnliche Weise.*) Das heißt: ich erweitere meinen sinnlichen Horizont durch die Phantasie; ich vergegenwärtige mir in der confusen Vorstellung der Allheit alle auch die örtlich abwesenden Dinge und setze nun diese über den beschränkt sinnlichen Standpunkt mich erhebende, wohlthätig afficirende Vorstellung als eine göttliche Wesenheit. Ich fühle als eine Schranke mein nur an den örtlichen Standpunkt, an die sinnliche Erfahrung gebundnes Wissen; was ich als Schranke fühle, hebe ich in der Phantasie auf, die meinen Gefühlen freien Spielraum gewährt. Diese Negation durch die Phantasie ist die Position der Allwissenheit als einer göttlichen Macht und Wesenheit. Aber gleichwohl ist zwischen der Allwissenheit und meinem Wissen nur ein quantitativer Unterschied; die Qualität des Wissens ist dieselbe. Ich könnte ja auch in der That gar nicht die Allwissenheit von einem Gegenstande oder Wesen außer mir prädiciren, wenn sie wesentlich von meinem Wissen unterschieden, wenn sie nicht eine Vorstellungsart von mir selbst wäre, nicht in meinem Vorstellungsvermögen existirte. Das Sinnliche ist so gut Gegenstand und Inhalt der göttlichen Allwissenheit, als meines Wissens. Die Phantasie beseitigt nur die Schranke der Quantität, nicht der Qualität. Unser Wissen ist beschränkt, heißt: wir wissen nur Einiges, Weniges, nicht Alles.

---

*) Scit itaque Deus, quanta sit multitudo pulicum, culicum, muscarum et piscium et quot nascantur, quotve moriantur, sed non scit hoc per momenta singula, imo simul et semel omnia. Petrus L. l. I. dist. 39. c. 3.

Die wohlthätige Wirkung der Religion beruht auf dieser Erweiterung des sinnlichen Bewußtseins. In der Religion ist der Mensch im Freien, sub divo; im sinnlichen Bewußtsein in seiner engen, beschränkten Wohnung. Die Religion bezieht sich wesentlich, ursprünglich — und nur in seinem Ursprung ist Etwas heilig, wahr, rein und gut — nur auf das unmittelbar sinnliche Bewußtsein; sie ist die Beseitigung der sinnlichen Schranken. Abgeschloßne, beschränkte Menschen und Völker bewahren die Religion in ihrem ursprünglichen Sinne, weil sie selbst im Ursprung, an der Quelle der Religion stehen bleiben. Je beschränkter der Gesichtskreis des Menschen, je weniger er weiß von Geschichte, Natur, Philosophie, desto inniger hängt er an seiner Religion.

Darum hat auch der Religiöse kein Bedürfniß der Bildung in sich. Warum hatten die Hebräer keine Kunst, keine Wissenschaft, wie die Griechen? weil sie kein Bedürfniß darnach hatten. Und warum hatten sie kein Bedürfniß? Jehovah ersetzte ihnen dieses Bedürfniß. In der göttlichen Allwissenheit erhebt sich der Mensch über die Schranken seines Wissens*); in der göttlichen Allgegenwart über die Schranken seines Localstandpunkts, in der göttlichen Ewigkeit über die Schranken seiner Zeit. Der religiöse Mensch ist glücklich in seiner Phantasie; er hat Alles in nuce immer beisammen; sein Bündel ist immer geschnürt. Jehovah begleitet mich überall; ich brauche nicht aus mir herauszugehen; ich habe in meinem Gotte den Inbegriff aller Schätze und Kostbarkeiten, aller Wissens- und Denkwürdigkeiten. Die Bildung aber ist ab-

*) Qui scientem cuncta sciunt, quid nescire nequeunt? Liber Meditat. c. 26. (Unter den unächten Schriften Augustins.)

hängig von Außen, hat mancherlei Bedürfnisse, denn sie überwindet die Schranken des sinnlichen Bewußtseins und Lebens durch reelle Thätigkeit, nicht durch die Zaubermacht der religiösen Phantasie. Daher hat auch die christliche Religion, wie schon öfter erwähnt wurde, in ihrem Wesen kein Princip der Cultur, der Bildung in sich, denn sie überwindet die Schranken und Beschwerden des irdischen Lebens nur durch die Phantasie, nur in Gott, im Himmel. Gott ist Alles, was das Herz begehrt und verlangt — alle Dinge, alle Güter. „Wiltu Liebe oder Treue oder Wahrheit, oder Trost oder stäte Gegenwärtigkeit, diß ist an ihm überall ohne Maß und Weise. Begehrestu Schönheit, er ist allerschönste. Begehrestu Reichthum, er ist der allerreichste. Begehrestu Gewalt, er ist der gewaltigste, oder was Dein Hertz je möchte begehren, das findt man tausendfalt an ihm, an dem einfältigen allerbesten Gut, das Gott ist.“ *) Wer aber Alles in Gott hat, himmlische Seligkeit schon in der Phantasie genießt, wie sollte der jene Noth, jene Penia empfinden, die der Trieb zu aller Cultur ist? Die Cultur hat keinen andern Zweck, als einen irdischen Himmel zu realisiren; aber der religiöse Himmel wird auch nur durch religiöse Thätigkeit realisirt oder erworben.

Der ursprünglich nur quantitative Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Wesen wird nun aber von der Reflexion zu einem qualitativen Unterschiede ausgebildet, und dadurch, was ursprünglich nur ein Gemüthsaffect, ein unmittelbarer Ausdruck der Bewunderung, der Entzückung,

*) J. Tauler l. c. p. 312.

ein Eindruck der Phantasie auf das Gemüth ist, als eine objective Beschaffenheit, als wirkliche Unbegreiflichkeit fixirt. Die beliebteste Ausdrucksweise der Reflexion in dieser Beziehung ist, daß wir von Gott wohl das Daß, aber nimmermehr das Wie begreifen. Daß z. B. Gott das Prädicat des Schöpfers wesentlich zukommt, daß er die Welt und zwar nicht aus einer vorhandenen Materie, sondern durch seine Allmacht aus Nichts geschaffen, das ist klar, gewiß, ja unbezweifelbar gewiß; aber wie dieß möglich, das natürlich geht über unsern beschränkten Verstand. Das heißt: der Gattungsbegriff ist klar, gewiß, aber der Artbegriff ist unklar, ungewiß.

Der Begriff der Thätigkeit, des Machens, Schaffens ist an und für sich ein göttlicher Begriff; er wird daher unbedenklich auf Gott angewendet. Im Thun fühlt sich der Mensch frei, unbeschränkt, glücklich, im Leiden beschränkt, gedrückt, unglücklich. Thätigkeit ist positives Selbstgefühl. Positiv überhaupt ist, was im Menschen von einer Freude begleitet ist — Gott daher, wie wir schon oben sagten, der Begriff der reinen, unbeschränkten Freude. Es gelingt uns nur, was wir gern thun; Alles überwindet die Freudigkeit. Eine freudige Thätigkeit ist aber eine solche, die mit unserem Wesen übereinstimmt, die wir nicht als Schranke, folglich nicht als Zwang empfinden. Die glücklichste, seligste Thätigkeit ist jedoch die producirende. Lesen ist köstlich; Lesen ist passive Thätigkeit, aber Lesenswürdiges Schaffen ist noch köstlicher. Geben ist seliger als Nehmen, heißt es auch hier. Der Gattungsbegriff der hervorbringenden Thätigkeit wird also auf Gott angewendet, d. h. in Wahrheit als göttliche Thätigkeit und Wesenheit realisirt, vergegenständlicht. Es wird

aber abgesondert jede besondere Bestimmung, jede Art der Thätigkeit — nur die Grundbestimmung, die aber wesentlich menschliche Grundbestimmung: die Hervorbringung außer sich bleibt. Gott hat nicht Etwas hervorgebracht, Dieses oder Jenes, Besonderes, wie der Mensch, sondern Alles, seine Thätigkeit ist schechthin universale, unbeschränkte. Es versteht sich daher von selbst, es ist eine nothwendige Folge, daß die Art, wie Gott dieß Alles hervorgebracht, unbegreiflich ist, weil diese Thätigkeit keine Art der Thätigkeit ist, weil die Frage nach dem Wie hier eine ungereimte ist, eine Frage, die durch den Grundbegriff der unbeschränkten Thätigkeit an und für sich abgewiesen ist. Jede besondere Thätigkeit bringt auf besondere Weise ihre Wirkungen hervor, weil hier die Thätigkeit selbst eine bestimmte Weise der Thätigkeit ist; es entsteht hier nothwendig die Frage: wie brachte sie dieß hervor? Die Antwort auf die Frage aber: wie hat Gott die Welt gemacht, fällt nothwendig negativ aus, weil die die Welt schaffende Thätigkeit selbst jede bestimmte Thätigkeit, die allein diese Frage privilegirte, jede an einen bestimmten Inhalt, d. h. eine Materie gebundene Thätigkeitsweise von sich negirt. Es wird in dieser Frage zwischen das Subject, die hervorbringende Thätigkeit, und das Object, das Hervorgebrachte, ein nicht hieher gehöriges, ein ausgeschloßnes Mittelding: der Begriff der Besonderheit unrechtmäßiger Weise eingeschaltet. Die Thätigkeit bezieht sich nur auf das Collectivum: Alles, Welt: Gott hat Alles hervorgebracht, aber nicht Etwas — das unbestimmte Ganze, das All, wie es die Phantasie zusammenfaßt, aber nicht das Bestimmte, Besondere, wie es in seiner Besonderheit den Sinnen, in seiner To-

talität als Universum der Vernunft Gegenstand ist. Alles Etwas entsteht auf natürlichem Wege — es ist ein Bestimmtes und hat als solches, was nur eine Tautologie ist, einen bestimmten Grund, eine bestimmte Ursache. Nicht Gott hat den Diamant hervorgebracht, sondern der Kohlenstoff; dieses Salz verdankt seinen Ursprung nur der Verbindung dieser bestimmten Säure mit einer bestimmten Basis, nicht Gott. Gott hat nur Alles zusammen ohne Unterschied hervorgebracht.

Gott hat freilich in der religiösen Vorstellung alles Einzelne geschaffen, weil es schon in Allem mitbegriffen ist, aber nur indirect; denn er hat das Einzelne nicht auf einzelne, das Bestimmte nicht auf bestimmte Weise hervorgebracht; sonst wäre er ja ein bestimmtes Wesen. Unbegreiflich ist es nun freilich, wie aus dieser allgemeinen, unbestimmten Thätigkeit das Besondere, Bestimmte hervorgegangen; aber nur, weil ich hier das Object der sinnlichen, natürlichen Anschauung, das Besondere einschwärze, weil ich der göttlichen Thätigkeit ein andres Object, als das ihr gebührende unterstelle. Die Religion hat keine physikalische Anschauung von der Welt; sie interessirt sich nicht für eine natürliche Erklärung, die immer nur mit der Entstehung gegeben werden kann. Aber die Entstehung ist ein theoretischer, naturphilosophischer Begriff. Die heidnischen Philosophen beschäftigten sich mit der Entstehung der Dinge. Aber das christlich religiöse Bewußtsein abhorrirte diesen Begriff als einen heidnischen, irreligiösen, und substituirte den praktischen oder subjectiv menschlichen Begriff der Erschaffung, der nichts ist als ein Verbot, die Dinge sich auf natürlichem Wege entstanden zu denken, ein Interdict aller Physik und Naturphilosophie. Das religiöse Bewußtsein knüpft unmittelbar an Gott die Welt an; es leitet Alles aus

Gott ab, weil ihm nichts in seiner Besonderheit und Wirklichkeit, nichts als ein Object der Vernunft Gegenstand ist. Alles kommt aus Gott — das ist genug, das befriedigt vollkommen das religiöse Bewußtsein. Die Frage: wie Gott erschaffen? ist ein indirecter Zweifel, daß Gott die Welt geschaffen. Mit dieser Frage kam der Mensch auf den Atheismus, Materialismus, Naturalismus. Wer so fragt, dem ist schon die Welt Gegenstand als Object der Theorie, der Physik, d. h. in ihrer Wirklichkeit, in der Bestimmtheit ihres Inhalts. Dieser Inhalt widerspricht aber der Vorstellung der unbestimmten, immateriellen, stofflosen Thätigkeit. Und dieser Widerspruch führt zur Negation der Grundvorstellung.

Die Schöpfung der Allmacht ist nur da an ihrem Platze, nur da eine Wahrheit, wo alle Ereignisse und Phänomene der Welt aus Gott abgeleitet werden. Sie wird, wie schon erwähnt, zu einer Mythe aus vergangner Zeit, wo sich die Physik ins Mittel schlägt, wo die bestimmten Gründe, das Wie der Erscheinungen der Mensch zum Gegenstand seiner Forschung macht. Dem religiösen Bewußtsein ist daher auch die Schöpfung nichts Unbegreifliches, d. h. Unbefriedigendes, höchstens nur in den Momenten der Irreligiosität, des Zweifels, wo es sich von Gott ab und den Dingen zuwendet, wohl aber der Reflexion, der Theologie, die mit dem einen Auge in den Himmel, mit dem andern in die Welt schielt. So viel in der Ursache ist, so viel ist in der Wirkung. Eine Flöte bringt nur Flötentöne, aber keine Fagot- und Trompetentöne hervor. Wenn Du einen Fagotton hörst, aber außer der Flöte von keinem andern Blasinstrument je etwas gehört und gesehen hast, so wird es Dir freilich unbegreiflich sein, wie aus der Flöte ein solcher Ton hervorkommen kann. So

ist es auch hier — nur ist das Gleichniß insofern unpassend, als die Flöte selbst ein bestimmtes Instrument ist. Aber stelle Dir vor, wenn es möglich, ein schlechthin universales Instrument, welches alle Instrumente in sich vereinigte, ohne selbst ein bestimmtes zu sein, so wirst Du einsehen, daß es ein thörichter Widerspruch ist, einen bestimmten Ton, der nur einem bestimmten Instrument angehört, von einem Instrument zu verlangen, wovon Du eben das Charakteristische aller bestimmten Instrumente weggelassen.

Es liegt aber zugleich dieser Unbegreiflichkeit der Zweck zu Grunde, die göttliche Thätigkeit der menschlichen zu entfremden, die Aehnlichkeit, Gleichförmigkeit oder vielmehr wesentliche Identität derselben mit der menschlichen zu beseitigen, um sie zu einer wesentlich andern Thätigkeit zu machen. Dieser Unterschied zwischen der göttlichen und menschlichen Thätigkeit ist das Nichts. Gott macht — er macht außer sich Etwas, wie der Mensch. Machen ist ein ächt, ein grundmenschlicher Begriff. Die Natur zeugt, bringt hervor, der Mensch macht. Machen ist ein Thun, das ich unterlassen kann, ein absichtliches, vorsätzliches, äußerliches Thun — ein Thun, bei dem nicht unmittelbar mein eigenstes innerstes Wesen betheiligt ist, ich nicht zugleich leidend, angegriffen bin. Eine nicht gleichgültige Thätigkeit dagegen ist eine mit meinem Wesen identische, mir nothwendige, wie die geistige Production, die mir ein inneres Bedürfniß und eben deßwegen mich aufs tiefste ergreift, pathologisch afficirt. Geistige Werke werden nicht gemacht — das Machen ist nur die äußerlichste Thätigkeit daran — sie entstehen in uns.*) Machen aber

*) In neuerer Zeit hat man daher auch wirklich die Thätigkeit des Genies zur weltschöpferischen Thätigkeit gemacht, und dadurch der reli-

ist eine indifferente, darum freie, d. i. willkührliche Thätigkeit. Bis so weit ist also Gott ganz mit dem Menschen einverstanden, gar nicht von ihm unterschieden, daß er macht; im Gegentheil es wird ein besonderer Nachdruck darauf gelegt, daß sein Machen frei, willkührlich, ja beliebig ist. Gott hat es beliebt, gefallen, eine Welt zu erschaffen. So vergöttlicht hier der Mensch das Wohlgefallen an seinem eignen Gefallen, seiner eignen Beliebigkeit und grundlosen Willkührlichkeit. Die grundmenschliche Bestimmung der göttlichen Thätigkeit wird durch die Vorstellung der Beliebigkeit selbst zu einer gemein menschlichen — Gott aus einem Spiegel des menschlichen Wesens zu einem Spiegel der menschlichen Eitelkeit und Selbstgefälligkeit.

Aber nun löst sich auf einmal die Harmonie in Disharmonie auf; der bisher mit sich einige Mensch entzweit sich: — Gott macht aus Nichts: er schafft; Machen aus Nichts ist Schaffen — dieß ist der Unterschied. Die positive Bestimmung ist eine menschliche; aber, indem die Bestimmtheit dieser Grundbestimmung sogleich wieder negirt wird, macht sie die Reflexion zu einer nicht menschlichen. Mit dieser Negation geht aber der Begriff, der Verstand aus; es bleibt nur eine negative, inhaltslose Vorstellung übrig, weil schon die Denkbarkeit, die Vorstellbarkeit erschöpft ist, d. h. der Un-

---

gionsphilosophischen Imagination ein neues Feld geöffnet. — Ein interessanter Gegenstand der Kritik wäre die Weise, wie von jeher die religiöse Speculation die Freiheit oder vielmehr Willkührlichkeit, d. i. Unnothwendigkeit der Schöpfung, die dem Verstande widerspricht, mit der Nothwendigkeit derselben, d. h. mit dem Verstande zu vermitteln suchte. Aber diese Kritik liegt außer unserm Zwecke. Wir kritisiren die Speculation nur durch die Kritik der Religion, beschränken uns nur auf das Ursprüngliche, Fundamentale. Die Kritik der Speculation ergibt sich durch bloße Folgerung.

terschied zwischen der göttlichen und menschlichen Bestimmung ist in Wahrheit ein Nichts, ein Nihil negativum des Verstandes. Das naive Selbstbekenntniß dieses Verstandesnichts' ist das Nichts als Object.

Gott ist Liebe, aber nicht menschliche Liebe, Verstand, aber nicht menschlicher, nein! ein wesentlich andrer Verstand. Aber worin besteht dieser Unterschied? Ich kann mir keinen Verstand denken oder vorstellen außer in der Bestimmtheit, in welcher er sich in uns bethätigt; ich kann den Verstand nicht entzweitheilen oder gar viertheilen, so daß ich mehrere Verstände bekäme; ich kann nur einen und selben Verstand denken. Ich kann allerdings und muß sogar den Verstand an sich denken, d. h. frei von den Schranken meiner Individualität; aber hier löse ich ihn nur ab von an sich fremdartigen Beschränkungen; ich lasse nicht die wesentliche Bestimmtheit weg. Die religiöse Reflexion dagegen negirt gerade die Bestimmtheit, welche Etwas zu dem macht, was es ist. Nur das, worin der göttliche Verstand identisch ist mit dem menschlichen, nur das ist Etwas, ist Verstand, ein realer Begriff; das aber, was ihn zu einem andern, ja wesentlich andern machen soll, ist objectiv nichts, subjectiv bloße Einbildung.

Ein andres charakteristisches Beispiel ist das unerforschliche Geheimniß der Zeugung des Sohnes Gottes. Die Zeugung Gottes ist natürlich eine andere als die gemeine natürliche, ja wohl! eine übernatürliche Zeugung, d. h. in Wahrheit eine nur illusorische, imaginäre — eine Zeugung, welcher die Bestimmtheit, durch welche die Zeugung Zeugung ist, abgeht, denn es fehlt die Geschlechtsdifferenz — eine Zeugung also, welche der Natur und Vernunft wi-

derspricht, aber eben deßwegen, weil sie ein Widerspruch ist, weil sie nichts Bestimmtes ausspricht, Nichts zu denken gibt, der Phantasie einen um so größern Spielraum läßt und dadurch auf das Gemüth den Eindruck der Tiefe macht. Gott ist Vater und Sohn — Gott, denke nur! Gott. Der Affect bemeistert sich des Gedankens; das Gefühl der Identität mit Gott setzt den Menschen vor Entzückung außer sich — das Fernste wird mit dem Nächsten, das Andre mit dem Eigensten, das Höchste mit dem Tiefsten, das Uebernatürliche mit dem Natürlichen bezeichnet, d. h. das Uebernatürliche als das Natürliche, das Göttliche als das Menschliche gesetzt, geläugnet, daß das Göttliche etwas Andres ist als das Menschliche. Aber diese Identität des Göttlichen und Menschlichen wird sogleich wieder geläugnet: was Gott mit dem Menschen gemein hat, das soll in Gott etwas ganz Andres bedeuten als im Menschen — so wird das Eigene wieder zum Fremden, das Bekannte zum Unbekannten, das Nächste zum Fernsten. Gott zeugt nicht, wie die Natur, ist nicht Vater, nicht Sohn, wie wir — nun wie denn? ja das ist eben das Unbegreifliche, das unaussprechlich Tiefe der göttlichen Zeugung. So setzt die Religion das Natürliche, das Menschliche, was sie negirt, immer zuletzt wieder in Gott, aber jetzt im Widerspruch mit dem Wesen des Menschen, mit dem Wesen der Natur, weil es in Gott etwas Andres sein soll, aber in Wahrheit doch nichts Andres ist.

Bei allen andern Bestimmungen des göttlichen Wesens ist nun aber dieses Nichts des Unterschieds ein verborgnes; in der Schöpfung hingegen ein offenbares, ausgesprochnes, gegenständliches Nichts — darum das officielle, noto-

rische Nichts der Theologie in ihrem Unterschiede von der Anthropologie.

Die Grundbestimmung aber, wodurch der Mensch sein eignes ausgeschiednes Wesen zu einem fremden, unbegreiflichen Wesen macht, ist der Begriff, die Vorstellung der Selbstständigkeit, der Individualität oder — was nur ein abstracterer Ausdruck ist — der Persönlichkeit. Der Begriff der Existenz realisirt sich erst in dem Begriffe der Offenbarung, der Begriff der Offenbarung aber als der Selbstbezeugung Gottes erst in dem Begriff der Persönlichkeit. Gott ist persönliches Wesen — dieß ist der Machtspruch, der mit einem Schlage das Ideale in Reales, das Subjective in Objectives verzaubert. Alle Prädicate, alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind grundmenschliche; aber als Bestimmungen eines persönlichen, also andern, vom Menschen unterschieden und unabhängig existirenden Wesens scheinen sie unmittelbar auch wirklich andere Bestimmungen zu sein, aber so, daß doch zugleich noch immer die wesentliche Identität zu Grunde liegen bleibt. Damit entsteht für die Reflexion der Begriff der sogenannten Anthropomorphismen. Die Anthropomorphismen sind Aehnlichkeiten zwischen Gott und dem Menschen. Die Bestimmungen des göttlichen und menschlichen Wesens sind nicht dieselben, aber sie ähneln sich gegenseitig.

Daher ist auch die Persönlichkeit das Antidotum gegen den Pantheismus; d. h. durch die Vorstellung der Persönlichkeit schlägt sich die religiöse Reflexion die Identität des göttlichen und menschlichen Wesens aus dem Kopfe. Der rohe, aber immerhin bezeichnende Ausdruck des Pantheismus' ist: der Mensch ist ein Ausfluß oder Theil des göttli-

chen Wesens; der religiöse dagegen: der Mensch ist ein Bild Gottes, oder auch: ein Gott verwandtes Wesen; denn der Mensch stammt der Religion zufolge nicht aus der Natur, sondern ist göttlichen Geschlechts, göttlicher Abkunft. Verwandtschaft ist aber ein unbestimmter, ausweichender Ausdruck. Es gibt Grade der Verwandtschaft — nahe und ferne Verwandtschaft. Was für eine Verwandtschaft ist gemeint? Für das Verhältniß des Menschen zu Gott im Sinne der Religion paßt jedoch nur ein einziges Verwandtschaftsverhältniß — das nächste, innigste, heiligste, das sich nur immer vorstellen läßt — das Verhältniß des Kindes zum Vater. Gott und Mensch unterscheiden sich demnach also: Gott ist der Vater des Menschen, der Mensch der Sohn, das Kind Gottes. Hier ist zugleich die Selbstständigkeit Gottes und die Abhängigkeit des Menschen und zwar unmittelbar als ein Gegenstand des Gefühls gesetzt, während im Pantheismus der Theil eben so selbstständig erscheint als das Ganze, da dieses als ein aus seinen Theilen Zusammengesetztes vorgestellt wird. Aber gleichwohl ist dieser Unterschied nur ein Schein. Der Vater ist nicht Vater ohne Kind; beide zusammen bilden ein gemeinschaftliches Wesen. In der Liebe gibt eben der Mensch seine Selbstständigkeit auf, sich zu einem Theile herabsetzend — eine Selbsterniedrigung, Selbstdemüthigung, die nur dadurch sich ausgleicht, daß der Andere sich gleichfalls zu einem Theile herabsetzt, daß sich beide einer höhern Macht — der Macht des Familiengeistes, der Liebe unterwerfen. Es findet daher hier dasselbe Verhältniß zwischen Gott und Mensch statt, wie im Pantheismus, nur daß es sich hier als ein persönliches, patriarchalisches, dort als ein unpersönliches, allgemeines darstellt, nur daß im Pantheismus logisch, darum be-

stimmt, direct ausgesprochen ist, was in der Religion durch die Phantasie umgangen wird. Die Zusammengehörigkeit oder vielmehr Identität Gottes und des Menschen wird nämlich hier dadurch verschleiert, daß man beide als Personen oder Individuen und Gott zugleich, abgesehen von seiner Vaterschaft, als ein selbstständiges Wesen vorstellt — eine Selbstständigkeit, die aber auch nur Schein ist, denn wer, wie der religiöse Gott, von Herzensgrund aus Vater ist, hat in seinem Kinde selbst sein Leben und Wesen.

Das gegenseitige innige Abhängigkeitsverhältniß von Gott als Vater und Mensch als Kind kann man nicht durch diese Distinction auflockern, daß nur Christus der natürliche Sohn, die Menschen aber die Adoptivsöhne Gottes seien, daß also nur Gott zu Christo als dem eingebornen Sohne, keineswegs aber zu den Menschen in einem wesentlichen Abhängigkeitsverhältniß stehe. Denn diese Unterscheidung ist auch nur eine theologische, d. h. illusorische. Gott adoptirt nur Menschen, keine Thiere. Der Grund der Adoption liegt in der menschlichen Natur. Der von der göttlichen Gnade adoptirte Mensch ist nur der seiner göttlichen Natur und Würde sich bewußte Mensch. Ueberdem ist ja der eingeborne Sohn selbst nichts andres als der Begriff der Menschheit, als der von sich selbst präoccupirte Mensch, der sich vor sich selbst und vor der Welt in Gott verbergende Mensch — der himmlische Mensch. Der Logos ist der geheime, verschwiegene Mensch; der Mensch der offenbare, der ausgesprochne Logos. Der Logos ist nur der Avant-propos des Menschen. Was vom Logos, gilt also vom Wesen des Menschen.*) Aber zwischen Gott und dem

*) „Die größte Einigung, die Christus besessen hat mit dem Vater, die ist mir möglich zu gewinnen, ob ich könnte ablegen, das da ist von diesem

eingebornen Sohne ist kein reeller Unterschied — wer den Sohn kennt, kennt den Vater — also auch nicht zwischen Gott und Mensch.

Dieselbe Bewandtniß hat es nun auch mit der Ebenbildlichkeit Gottes. Das Bild ist hier kein todtes, sondern lebendiges Wesen. Der Mensch ist ein Bild Gottes, heißt nichts weiter als: der Mensch ist ein Gott ähnliches Wesen. Die Aehnlichkeit zwischen lebendigen Wesen beruht auf Naturverwandtschaft. Die Ebenbildlichkeit reducirt sich also auf die Verwandtschaft: der Mensch ist Gott ähnlich, weil das Kind Gottes. Die Aehnlichkeit ist nur die in die Sinne fallende Verwandtschaft; aus jener schließen wir überall auf diese.

Die Aehnlichkeit ist nun aber eben so eine täuschende, illusorische, ausweichende Vorstellung, als die Verwandtschaft. Nur die Vorstellung der Persönlichkeit ist es, welche die Naturidentität beseitigt. Die Aehnlichkeit ist die Identität, welche es nicht Wort haben will, daß sie Identität ist, welche sich hinter ein trübendes Medium, hinter den Nebel der Phantasie versteckt. Beseitige ich diesen Nebel, diesen Dunst, so komme ich auf die nackte Identität. Je ähnlicher sich Wesen sind, desto weniger unterscheiden sie sich; kenne ich den Einen, so kenne ich den Andern. Die Aehnlichkeit hat allerdings ihre Grade. Aber auch die Aehnlichkeit zwischen Gott und Mensch hat ihre Grade. Der Gute, Fromme ist Gott

---

oder von dem und könnte mich genemen (annehmen) Menschheit. Alles das denn Gott je seinem eingebornen Sohn gab, das hat er mir gegeben so vollkommenlich als ihm." Predigten etzlicher Lehrer vor und zu Tauleri zeiten. Hamburg 1621 p. 14. „Zwischen dem eingebornen Sohn und der Seele ist kein Unterscheid." Ebend. p. 68.

ähnlicher, als der Mensch, welcher nur die Natur des Menschen überhaupt zum Grunde seiner Aehnlichkeit hat. Es läßt sich also auch hier der höchste Grad der Aehnlichkeit annehmen, sollte dieser auch nicht hienieden, sondern erst im Jenseits erreicht werden. Aber was einst der Mensch wird, das gehört auch jetzt schon zu ihm, wenigstens der Möglichkeit nach. Der höchste Grad der Aehnlichkeit ist nun aber, wo zwei Individuen oder Wesen dasselbe sagen und ausdrücken, so daß weiter kein Unterschied stattfindet, als daß es eben zwei Individuen sind. Die wesentlichen Qualitäten, die, durch welche wir Dinge unterscheiden, sind in beiden dieselben. Ich kann sie daher nicht durch den Gedanken, durch die Vernunft — für diese sind alle Anhaltspunkte verschwunden — ich kann sie nur durch die sinnliche Vorstellung oder Anschauung unterscheiden. Würden mir meine Augen nicht sagen: es sind wirklich zwei der Existenz nach verschiedne Wesen — meine Vernunft würde beide für ein und dasselbe Wesen nehmen. Darum verwechseln sie selbst auch meine Augen miteinander. Verwechselbar ist, was nur für den Sinn, nicht für die Vernunft, oder vielmehr nur dem Dasein, nicht dem Wesen nach verschieden ist. Sich völlig ähnliche Personen haben daher einen außerordentlichen Reiz wie für sich selbst, so für die Phantasie. Die Aehnlichkeit gibt zu allerlei Mystificationen und Illusionen Anlaß, weil sie selbst nur eine Illusion ist; denn mein Auge spottet meiner Vernunft, für die sich der Begriff einer selbstständigen Existenz stets an den Begriff eines bestimmten Unterschieds anknüpft.

Die Religion ist das Licht des Geistes, welches sich in dem Medium der Phantasie und des Gemüths entzweibricht, dasselbe Wesen als ein gedoppeltes veranschaulicht. Die

Aehnlichkeit ist die Identität der Vernunft, welche auf dem Gebiete der Wirklichkeit durch die unmittelbar sinnliche Vorstellung, auf dem Gebiete der Religion aber durch die Vorstellung der Einbildungskraft getheilt, unterbrochen wird, kurz, die durch die Vorstellung der Individualität oder Persönlichkeit entzweite Vernunftidentität. Ich kann keinen wirklichen Unterschied zwischen Vater und Kind, Urbild und Ebenbild, Gott und Mensch entdecken, wenn ich nicht die Vorstellung der Persönlichkeit zwischen einschiebe. Die Aehnlichkeit ist die äußerliche Identität, die Identität, die durch die Vernunft, den Wahrheitssinn bejaht, durch die Einbildung verneint wird, die Identität, welche einen Schein des Unterschieds bestehen läßt — eine Scheinvorstellung, die nicht geradezu Ja, nicht geradezu Nein sagt.

XXIV. Kapitel.

Der Widerspruch in der speculativen Gotteslehre.

Die Persönlichkeit Gottes ist also das Mittel, wodurch der Mensch die Bestimmungen und Vorstellungen seines eignen Wesens zu Bestimmungen und Vorstellungen eines andern Wesens, eines Wesens außer ihm macht. Die Persönlichkeit Gottes ist selbst nichts andres als die entäußerte Persönlichkeit des Menschen.

Auf diesem Processe der Selbstentäußerung beruht auch die Hegel'sche speculative Lehre, welche das Bewußtsein des Menschen von Gott zum Selbstbewußsein Gottes macht. Gott wird von uns gedacht, gewußt. Dieses sein Gedachtwerden ist der Speculation zufolge das Sich Denken

Gottes; sie identificirt die beiden Seiten, welche die Religion aus einander trennt. Die Speculation ist hier bei weitem tiefer als die Religion, denn das Gedachtsein Gottes ist nicht, wie das eines äußerlichen Gegenstandes. Gott ist ein innres, geistiges Wesen, das Denken, das Bewußtsein ein innerer, geistiger Act, das Gedachtwerden Gottes daher die Bejahung dessen, was Gott ist, das Wesen Gottes als Act bethätigt. Daß Gott gedacht, gewußt wird, ist wesentlich, daß dieser Baum gedacht wird, ist dem Baume zufällig, unwesentlich. Gott ist ein unentbehrlicher Gedanke, eine Nothwendigkeit des Denkens. Wie ist es nun aber möglich, daß diese Nothwendigkeit nur eine subjective, nicht zugleich objective ausdrücken soll? wie möglich, daß Gott, wenn er für uns sein, uns Gegenstand sein soll, nothwendig gedacht werden muß, wenn Gott an sich selbst, wie ein Klotz, gleichgültig dagegen ist, ob er gedacht, gewußt wird oder nicht? Nein! es ist nicht möglich. Wir sind genöthigt, das Gedachtwerden Gottes zum Sich selbst Denken Gottes zu machen.

Der religiöse Objectivismus hat zwei Passiva, zweierlei Gedachtwerden. Einmal wird Gott von uns gedacht, das andre Mal von sich selbst. Gott denkt sich, unabhängig davon, daß er von uns gedacht wird — er hat ein von unserm Bewußtsein unterschiednes, unabhängiges Selbstbewußtsein. Es ist dieß allerdings auch consequent, wenn Gott einmal als wirkliche Persönlichkeit vorgestellt wird; denn die wirkliche, menschliche Person denkt sich und wird gedacht von einer andern; mein Denken von ihr ist ihr ein gleichgültiges, äußerliches. Es ist dieß der höchste Punkt des religiösen Anthropopathismus. Um Gott von allem Menschlichen frei und selbstständig zu machen, macht man aus ihm lieber geradezu

eine förmliche, wirkliche Person, indem man sein Denken in ihm einschließt, das Gedachtwerden von ihm ausschließt, als in ein andres Wesen fallend. Diese Gleichgültigkeit gegen uns, gegen unser Denken ist das Zeugniß seiner selbstständigen, d. i. äußerlichen, persönlichen Existenz. Die Religion macht allerdings auch das Gedachtwerden Gottes zum Selbstdenken Gottes; aber weil dieser Proceß hinter ihrem Bewußtsein vorgeht, indem Gott unmittelbar vorausgesetzt ist als ein für sich existirendes, persönliches Wesen, so fällt in ihr Bewußtsein nur die Gleichgültigkeit der beiden Seiten.

Uebrigens bleibt auch die Religion keineswegs bei dieser Gleichgültigkeit der beiden Seiten stehen. Gott schafft, um sich zu offenbaren — die Schöpfung ist die Offenbarung Gottes. Aber für die Steine, die Pflanzen, die Thiere ist kein Gott, sondern nur für den Menschen, weßhalb auch die Natur lediglich um des Menschen willen, der Mensch aber um Gottes willen ist. Im Menschen verherrlicht sich Gott — der Mensch ist der Stolz Gottes. Gott erkennt sich wohl selbst ohne den Menschen; aber so lange kein andres Ich ist, so lange ist er nur mögliche, nur vorgestellte Person. Erst indem ein Unterschied von Gott, Ungöttliches gesetzt wird, so wird Gott seiner sich bewußt, nur indem er weiß, was nicht Gott ist, weiß er, was Gott sein heißt, kennt er die Seligkeit seiner Gottheit. Erst mit dem Setzen des Andern, der Welt setzt sich also Gott als Gott. Ist Gott allmächtig ohne die Schöpfung? Nein! erst in der Schöpfung realisirt, bewährt sich die Allmacht. Was ist eine Kraft, eine Eigenschaft, die sich nicht zeigt, nicht bethätigt? was eine Macht, die nichts macht? ein Licht, das nicht leuchtet? eine Weisheit, die nichts,

d. i. nichts Wirkliches weiß? Aber was ist die Allmacht, was alle übrigen göttlichen Bestimmungen, wenn der Mensch nicht ist? Der Mensch ist nichts ohne Gott; aber auch Gott nichts ohne den Menschen*); denn erst im Menschen wird Gott als Gott Gegenstand, wird er erst Gott. Erst die verschiedenen Eigenschaften des Menschen setzen Verschiedenheit, den Grund der Realität in Gott. Die physischen Eigenschaften des Menschen machen Gott zu einem physischen Wesen — zum Gott Vater, welcher der Schöpfer der Natur, d. h. das personificirte, vermenschlichte Wesen der Natur ist**) — die intellectuellen Eigenschaften zu einem intellectuellen, die moralischen zu einem moralischen Wesen. Des Menschen Elend ist der Triumph der göttlichen Barmherzigkeit; der Sünde Schmerzgefühl der göttlichen Heiligkeit Wonnegefühl. Leben, Feuer, Affect kommt nur durch den Menschen in Gott. Ueber den verstockten Sünder erzürnt er sich; über den reuigen Sünder erfreut er sich. Der Mensch ist der offenbare Gott — im Menschen erst realisirt, explicirt sich das göttliche Wesen. In der Schöpfung der Natur geht Gott aus sich heraus, verhält er sich zu einem Andern, aber im Menschen kehrt er wieder in sich

*) „Gott mag unser als wenig entbehren als wir sein". Predigten etzlicher Lehrer etc. p. 16. S. über diesen Gegenstand auch Strauß christl. Glaubensl. I. B. §. 47., des Verf. P. Bayle p. 104—107 und die deutsche Theologia c. 49.

**) „Dieß zeitliche vergängliche Leben in dieser Welt (d. i. natürliche Leben) haben wir durch Gott, der da ist allmächtiger Schöpfer Himmels und der Erden. Aber das ewige unvergängliche Leben haben wir durch unsers Herrn Jesu Christi Leiden und Auferstehung ... Jesus Christus ein Herr über jenes Leben." Luther (XVI. Th. S. 459).

zurück: — der Mensch erkennt Gott, weil sich Gott in ihm findet und erkennt, sich als Gott fühlt. Wo keine Presse, keine Noth, ist kein Gefühl — und das Gefühl nur die reale Erkenntniß. Wer kann die Barmherzigkeit erkennen, ohne das Bedürfniß derselben, die Gerechtigkeit, ohne das Unrecht, die Seligkeit, ohne Noth zu empfinden? Fühlen mußt Du, was ein Ding ist; sonst lernst Du es nimmer kennen. Erst im Menschen werden die göttlichen Eigenschaften zu Gefühlen, zu Empfindungen, d. h. der Mensch ist das Selbstgefühl Gottes — das Gefühl Gottes der reale Gott; denn die Qualitäten Gottes sind ja nur als vom Menschen empfundene, als Empfindungen erst wirkliche Qualitäten, Realitäten. Wäre die Empfindung des menschlichen Elends außer Gott, in einem von ihm persönlich abgetrennten Wesen, so wäre auch die Barmherzigkeit nicht in Gott, und wir hätten daher wieder das beschaffenheitslose Wesen, richtiger Nichts, welches Gott vor dem Menschen oder ohne den Menschen war. Ein Beispiel. Ob ich ein gutes oder mittheilendes Wesen bin — denn gut ist nur, was sich selbst hingibt, mittheilt, bonum est communicativum sui — weiß ich nicht, ehe sich mir die Gelegenheit darbietet, einem Andern Gutes zu erweisen. Erst im Acte der Mittheilung erfahre ich das Glück der Wohlthätigkeit, die Freude der Freigebigkeit, der Liberalität. Aber ist diese Freude unterschieden von der Freude des Empfängers? Nein; ich freue mich, weil er sich freut. Ich fühle das Elend des Andern, ich leide mit ihm; indem ich sein Elend erleichtere, erleichtere ich mein eignes — das Gefühl des Elends ist auch Elend. Das freudige Gefühl des Gebers ist nur der Reflex, das Selbstgefühl der Freude im Empfänger. Ihre Freude ist eine gemeinschaft-

liche Empfindung, die sich daher auch äußerlich durch Vereinigung der Hände, der Lippen versinnlicht. So ist es also auch hier. So gut die Empfindung des menschlichen Elends eine menschliche, so gut ist die Empfindung der göttlichen Barmherzigkeit eine menschliche. Nur das Gefühl der Noth der Endlichkeit ist das Gefühl der Seligkeit der Unendlichkeit. Wo das Eine nicht ist, da ist auch das Andere nicht. Beides ist unabsonderlich — untrennbar die Empfindung Gottes als Gottes und die Empfindung des Menschen als Menschen — untrennbar von der Erkenntniß des Menschen die Selbsterkenntniß Gottes. Selbst ist Gott nur im menschlichen Selbst — nur in der menschlichen Unterscheidungskraft, in der innern Differenz des menschlichen Wesens. So wird als Ich, als Selbst, als Kraft, d. i. als etwas Besonderes die Barmherzigkeit nur empfunden von ihrem Gegentheil. Das Gegentheil Gottes qualificirt, realisirt, verselbstet Gott. Gott ist Gott nur durch das, was nicht Gott ist. Hierin haben wir auch das Geheimniß der Lehre J. Böhms. Nur ist zu bemerken, daß J. Böhm als Mystiker und Theolog die Empfindungen, in denen sich erst das göttliche Wesen verwirklicht, aus Nichts zu Etwas, zu einem qualitativen Wesen wird, abgetrennt von den Empfindungen des Menschen — wenigstens seiner Einbildung nach — außer den Menschen setzt und in der Gestalt von natürlichen Qualitäten vergegenständlicht, so jedoch, daß selbst diese Qualitäten wieder nur die Eindrücke, die sie auf sein Gemüth machen, repräsentiren. Dann ist nicht zu übersehen, daß Das, was das empirisch religiöse Bewußtsein erst mit der wirklichen Schöpfung der Natur und des Menschen setzt, das mystische Bewußtsein schon vor der Schöpfung in

den vorweltlichen Gott verlegt, aber eben damit auch die Realität der Schöpfung aufhebt. Wenn nämlich Gott sein Andres schon hinter sich hat, so braucht er es nicht vor sich zu haben; wenn Gott, was nicht Gott ist, schon in sich hat, so braucht er nicht dieses nicht Göttliche erst zu setzen, um Gott zu sein. Die Schöpfung der wirklichen Welt ist hier ein reiner Luxus oder vielmehr eine Unmöglichkeit; dieser Gott kommt vor lauter Realität nicht zur Realität; er ist schon in sich dieser Welt so toll und voll, so überladen mit irdischen Speisen, daß höchstens nur durch einen umgekehrten motus peristalticus im Welt verzehrenden Magen Gottes, gleichsam durch ein göttliches Erbrechen das Dasein, die Schöpfung der wirklichen Welt erklärt werden kann. Dieß gilt insbesondere auch von dem Schellingschen Gotte, der, obgleich aus unzähligen Potenzen zusammengesetzt, doch ein durchaus impotenter Gott ist. Weit vernünftiger ist daher das empirisch religiöse Bewußtsein, welches erst mit dem wirklichen Menschen, mit der wirklichen Natur Gott sich als Gott offenbaren, d. i. verwirklichen läßt, welchem zufolge der Mensch gemacht ist lediglich zu Gottes Lob und Preis. D. h. der Mensch ist der Mund Gottes, welcher die göttlichen Qualitäten als menschliche Empfindungen articulirt und accentuirt. Gott will verehrt, gelobt sein. Warum? weil erst die Passion des Menschen für Gott das Selbstgefühl Gottes ist. Aber gleichwohl trennt wieder das religiöse Bewußtsein diese beiden unzertrennlichen Seiten, indem es vermittelst der Vorstellung der Persönlichkeit Gott und Mensch zu selbstständigen Existenzen macht. Die Hegel'sche Speculation identificirt nun diese beiden Seiten, so jedoch, daß selbst noch der alte Widerspruch zu Grunde liegt, — sie ist daher nur die consequente Aus-

führung, die Vollendung einer religiösen Wahrheit. So verblendet war der gelehrte Haufe in seinem Hasse gegen Hegel, daß er nicht erkannte, daß seine Lehre, wenigstens in dieser Beziehung, nicht der Religion widerspricht, — nur so widerspricht, wie überhaupt der ausgebildete, consequente Gedanke der unausgebildeten, inconsequenten, aber dennoch das Nämliche aussagenden Vorstellung widerspricht.

Wenn nun aber erst in den menschlichen Empfindungen und Bedürfnissen das göttliche Nichts Etwas wird, Qualitäten bekommt, so ist auch das Wesen des Menschen erst das reale Wesen Gottes — der Mensch der reale Gott. Und wenn das Bewußtsein des Menschen von Gott erst das Selbstbewußtsein Gottes ist, so ist per se das menschliche Bewußtsein göttliches Bewußtsein. Warum entfremdest Du also dem Menschen sein Bewußtsein und machst es zum Selbstbewußtsein eines von ihm unterschiednen Wesens, eines Objects? Warum vindicirst Du Gott das Wesen, dem Menschen nur das Bewußtsein? Gott hat sein Bewußtsein im Menschen und der Mensch sein Wesen in Gott? Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen Gottes von sich? Welch ein Zwiespalt und Widerspruch! Kehre es um, so hast Du die Wahrheit: das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen des Menschen von sich, von seinem eignen Wesen. Nur die Einheit des Wesens und Bewußtseins ist Wahrheit. Wo das Bewußtsein Gottes, da ist auch das Wesen Gottes — also im Menschen; im Wesen Gottes wird Dir nur Dein eignes Wesen Gegenstand, tritt nur vor Dein Bewußtsein, was hinter Deinem Bewußtsein liegt.

Sind die Bestimmungen des göttlichen Wesens menschliche, so sind ja die menschlichen Bestimmungen göttlicher Natur.

So nur bekommen wir eine wahre, in sich befriedigte Identität des göttlichen und menschlichen Wesens — die Identität des menschlichen Wesens mit sich selbst — so nur, wenn wir nicht mehr eine besondre, von der Psychologie oder Anthropologie unterschiedne Religionsphilosophie oder Theologie haben, sondern die Anthropologie selbst als Theologie erkennen. Aller Identität, die nicht wahrhafte Identität, Einheit mit sich selbst ist, liegt noch der Zwiespalt, die Trennung in Zwei zu Grunde, indem sie zugleich aufgehoben wird oder vielmehr aufgehoben werden soll. Jede Identität solcher Art ist ein Widerspruch mit sich selbst und mit dem Verstande — eine Halbheit — eine Phantasie — eine Verkehrtheit, eine Verschrobenheit, die aber gerade um so tiefer erscheint, je verkehrter und unwahrer sie ist.

XXV. Kapitel.

Der Widerspruch in der Trinität.

Die Religion realisirt oder verobjectivirt aber nicht nur das menschliche oder göttliche Wesen überhaupt als persönliches Wesen; sie realisirt auch die Grundbestimmungen oder Grundunterschiede desselben wieder als Personen. Die Trinität ist daher ursprünglich nichts andres als der Inbegriff der wesentlichen Grundunterschiede, welche der Mensch im Wesen des Menschen wahrnimmt. Je nachdem dieses erfaßt wird, je nachdem sind auch die Grundbestimmungen, worauf die Tri-

nität gegründet wird, verschieden. Diese Unterschiede des Einen und selben menschlichen Wesens werden aber als Substanzen, als göttliche Personen hypostasirt. Und darin daß diese unterschiednen Bestimmungen in Gott Hypostasen, Subjecte, Wesen sind, soll eben der Unterschied liegen zwischen diesen Bestimmungen, wie sie in Gott, und eben diesen Bestimmungen, wie sie im Menschen existiren, in Folge des ausgesprochenen Gesetzes, daß nur in der Vorstellung der Persönlichkeit die menschliche Persönlichkeit ihre eignen Bestimmungen sich alienirt und alterirt. Die Persönlichkeit existirt aber nur in der Einbildungskraft; die Grundbestimmungen sind daher auch hier nur für die Einbildung Hypostasen, Personen, für die Vernunft, für das Denken nur Relationen oder Bestimmungen. Die Trinität ist der Widerspruch von Polytheismus und Monotheismus, von Phantasie und Vernunft, Einbildung und Realität. Die Phantasie ist die Dreiheit, die Vernunft die Einheit der Personen. Der Vernunft nach sind die Unterschiednen nur Unterschiede, der Phantasie nach die Unterschiede Unterschiedne, welche daher die Einheit des göttlichen Wesens aufheben. Für die Vernunft sind die göttlichen Personen Phantome, für die Einbildung Realitäten. Die Trinität macht dem Menschen die Zumuthung, das Gegentheil von dem zu denken, was man sich einbildet, und das Gegentheil von dem sich einzubilden, was man denkt — Phantome als Realitäten zu denken *).

---

*) Es ist sonderbar, wie die speculative Religionsphilosophie gegen den gottlosen Verstand die Trinität in Schutz nimmt und doch mit der Beseitigung der persönlichen Substanzen und mit der Erklärung, daß das Verhältniß von Vater und Sohn nur ein dem organischen Leben

Es sind drei Personen, aber sie sind nicht wesentlich unterschieden. Tres personae, aber una essentia. So weit geht es natürlich zu. Wir denken uns drei und selbst mehrere Personen, die im Wesen identisch sind. So wir Menschen unterscheiden uns von einander durch persönliche Unterschiede, aber in der Hauptsache, im Wesen, in der Menschheit sind wir eins. Und diese Identification macht nicht nur der speculirende Verstand, sondern selbst das Gefühl. Dieses Individuum da ist Mensch wie wir; punctum satis; in diesem Gefühle verschwinden alle andern Unterschiede — ob reich oder arm, gescheut oder dumm, schuldig oder unschuldig. Das Gefühl des Mitleids, der Theilnahme ist daher ein substanzielles, wesenhaftes, ein speculatives Gefühl. Aber die drei oder mehrere menschlichen Personen existiren außer einander, haben eine getrennte Existenz, auch wenn sie die Einheit des Wesens noch außerdem durch innige Liebe verwirklichen, bestätigen sollten. Sie constituiren durch die Liebe eine moralische Person, aber haben, jede für sich, eine physikalische Existenz. Wenn sie auch gegenseitig noch so sehr von einander erfüllt sind, sich nicht entbehren können, so haben sie doch immer ein formelles Fürsichsein. Fürsichsein und Außerandernsein

---

entnommenes unangemessenes Bild sei, der Trinität die Seele, das Herz aus dem Leibe reißt. Wahrlich, wenn man die Kunstgriffe cabbalistischer Willkühr, welche die speculativen Religionsphilosophen zu Gunsten der absoluten Religion anwenden, auch den endlichen Religionen zu Gute lassen kommen dürfte oder wollte, so wäre es nicht schwierig, auch schon aus den Hörnern des ägyptischen Apis die Pandorabüchse der christlichen Dogmatik herauszudrechseln. Man bedürfte hierzu nichts weiter als die ominöse, zur Rechtfertigung jedes Unsinns geschickte Trennung von Verstand und speculativer Vernunft.

ist identisch, wesentliches Merkmal einer Person, einer Substanz. Anders bei Gott, und nothwendig anders, denn es ist dasselbe in ihm, was im Menschen, aber als ein Andres, mit dem Postulat: es soll ein Andres sein. Die drei Personen in Gott haben keine Existenz außer einander; sonst würden uns im Himmel der christlichen Dogmatik mit aller Herzlichkeit und Offenheit zwar nicht wie im Olymp viele, aber doch wenigstens drei göttliche Personen in individueller Gestalt, drei Götter entgegenkommen. Die Götter des Olymps waren wirkliche Personen, denn sie existirten außer einander, sie hatten das Wahrzeichen der Realität der Persönlichkeit in ihrer Individualität, stimmten aber im Wesen, in der Gottheit überein; sie hatten verschiedne persönliche Attribute, aber waren jeder einzeln ein Gott, in der Gottheit gleich, als existirende Subjecte verschieden; sie waren wahrhafte göttliche Personen. Die drei christlichen Personen dagegen sind nur vorgestellte, eingebildete, vorgeheuchelte Personen — allerdings andere Personen, als die wirklichen Personen, eben weil sie nur eingebildete, nur Schemen von Persönlichkeiten sind, zugleich aber dennoch wirkliche Personen sein wollen und sollen. Das wesentliche Merkmal persönlicher Realität, das polytheistische Element ist ausgeschlossen, negirt als ungöttlich. Aber eben durch diese Negation wird ihre Persönlichkeit nur zu einem Scheine der Einbildung. Nur in der Wahrheit des Plurals liegt die Wahrheit der Personen. Die drei christlichen Personen sind nicht tres Dii, drei Götter — sie sollen es wenigstens nicht sein — sondern unus Deus. Die drei Personen endigen nicht, wie zu erwarten, in einem Plural, sondern Singular; sie sind nicht nur Unum, Eins — solches sind auch die Götter des Polytheismus — sondern nur Einer, Unus.

Die Unität, Einheit hat hier nicht die Bedeutung des Wesens nur, sondern zugleich der Existenz; die Einheit ist die Existenzialform Gottes. Drei ist Eins: der Plural ein Singular. Gott ist ein aus drei Personen bestehendes persönliches Wesen*).

Die drei Personen sind also nur Phantome in den Augen der Vernunft, denn die Bedingungen oder Bestimmungen, durch welche sich ihre Persönlichkeit realisiren müßte, sind durch das Gebot des Monotheismus aufgehoben. Die Einheit läugnet die Persönlichkeit; die Selbstständigkeit der Personen geht unter in der Selbstständigkeit der Einheit; sie sind bloße Relationen. Der Sohn ist nicht ohne den Vater, der Vater nicht ohne den Sohn, der heilige Geist, der überhaupt die Symmetrie stört, drückt nichts aus, als die Beziehung beider auf einander. Die göttlichen Personen unterscheiden sich aber nur dadurch von einander, wodurch sie sich gegenseitig auf einander beziehen. Das Wesentliche des Vaters als Person ist, daß er Vater, des Sohnes, daß er Sohn ist. Was der Vater noch außer seiner Vaterschaft ist, das betrifft nicht seine Persönlichkeit; darin ist er Gott, und als Gott identisch mit mit dem Sohne als Gott. Darum heißt es: Gottvater, Gottsohn, Gott heiliger Geist, Gott ist in allen Dreien gleich, Dasselbe. „Ein anderer ist der Vater, ein anderer der Sohn, ein anderer der heilige Geist, aber nichts Anderes, sondern das, was der Vater, ist auch der Sohn und der hei-

*) Die Einheit hat nicht die Bedeutung des Genus, nicht des Unum sondern des Unus. (S. Augustin und Petrus Lomb. l. I. dist. 19. c. 7. 8. 9.) Hi ergo tres, qui unum sunt propter ineffabilem conjunctionem deitatis, qua ineffabiliter copulantur, unus Deus est. (Petrus L. l. c. c. 6.) „Wie kann sich die Vernunft darin schicken oder das gläuben, das drey eines und eines drey sey.“ Luther. (T. XIV. p. 13.)

lige Geist", d. h. es sind verschiedne Personen, aber ohne Verschiedenheit des Wesens. Die Persönlichkeit geht also lediglich in das Verhältniß der Vaterschaft auf, d. h. der Begriff der Person ist hier nur ein relativer Begriff, der Begriff einer Relation. Der Mensch als Vater ist gerade darin, daß er Vater ist, unselbstständig, wesentlich in Bezug auf den Sohn; er ist nicht ohne den Sohn Vater; durch die Vaterschaft setzt sich der Mensch zu einem relativen, unselbstständigen, unpersönlichen Wesen herab. Es ist vor Allem nöthig, sich nicht täuschen zu lassen durch diese Verhältnisse, wie sie in der Wirklichkeit, im Menschen existiren. Der menschliche Vater ist außer seiner Vaterschaft noch selbstständiges, persönliches Wesen; er hat wenigstens ein formelles Fürsichsein, eine Existenz außer seinem Sohne; er ist nicht nur Vater mit Ausschluß aller andern Prädicate eines wirklichen persönlichen Wesens. Die Vaterschaft ist ein Verhältniß, das der schlechte Mensch sogar zu einer ganz äußerlichen, sein persönliches Wesen nicht tangirenden Relation machen kann. Aber im Gottvater ist kein Unterschied zwischen dem Gottvater und dem Gottsohn als Gott; nur die abstracte Vaterschaft constituirt seine Persönlichkeit, seinen Unterschied von dem Sohne, dessen Persönlichkeit gleichfalls nur die abstracte Sohnschaft begründet.

Aber zugleich sollen diese Relationen, wie gesagt, nicht bloße Relationen, Unselbstständigkeiten, sondern wirkliche Personen, Wesen, Substanzen sein. Es wird also wieder die Wahrheit des Plurals, die Wahrheit des Polytheismus bejaht*) und die Wahrheit des Monotheismus verneint. Die

*) Quia ergo pater Deus et filius Deus et spiritus s. Deus, cur non dicuntur tres Dii? Ecce proposuit hanc propositionem

Forderung der Realität der Personen ist die Forderung der Irrealität der Einheit, und umgekehrt die Forderung der Realität der Einheit die Forderung der Irrealität der Personen. So löst denn auch in dem heiligen Mysterium der Trinität — inwiefern es nämlich eine vom menschlichen Wesen unterschiedne Wahrheit vorstellen soll — sich Alles auf in Täuschungen, Phantasmen, Widersprüche und Sophismen *).

XXVI. Kapitel.

Der Widerspruch in den Sacramenten.

Wie das objective Wesen der Religion, das Wesen Gottes — so löst sich auch, aus leicht begreiflichen Gründen, das subjective Wesen derselben in lauter Widersprüche auf.

Die subjectiven Wesensmomente der Religion sind einerseits Glaube und Liebe, andrerseits, inwiefern sie sich in einem Cultus äußerlich darstellt, die Sacramente der Taufe

---

(Augustinus) attende quid respondeat ..... Si autem diceremus: tres Deos, contradiceret scriptura dicens: Audi Israel: deus tuus unus est. Ecce absolutio quaestionis: quare potius dicamus tres personas quam tres Deos, quia scil. illud non contradicit scriptura. Petrus L. l. I. dist. 23, c. 3. Wie sehr stützte sich doch auch der Katholicismus auf die heilige Schrift!

*) Eine wahrhaft meisterhafte Darstellung von den zerstörenden Widersprüchen, in welche das Mysterium der Trinität ein unverfälschtes religiöses Gemüth versetzt, findet man in der schon oben citirten Schrift: „Theanthropos. Eine Reihe von Aphorismen" — eine Schrift, welche in der Form des religiösen Gemüths ausspricht, was hier, im „Wesen des Christenthums" in der Form der Vernunft ausgesprochen wird, und daher besonders dem weiblichen Geschlecht zu empfehlen ist.

und des Abendmahls. Das Sacrament des Glaubens ist die Taufe, das Sacrament der Liebe das Abendmahl. Streng genommen gibt es nur zwei Sacramente, wie zwei subjective Wesensmomente der Religion: Glaube und Liebe; denn die Hoffnung ist nur der Glaube in Bezug auf die Zukunft; sie wird daher mit demselben logischen Unrecht, als der heilige Geist, zu einem besondern Wesen gemacht.

Die Identität der Sacramente mit dem entwickelten specifischen Wesen der Religion stellt sich nun, abgesehen von andern Beziehungen, sogleich dadurch heraus, daß die Basis derselben natürliche Dinge oder Stoffe sind, welchen aber eine ihrer Natur widersprechende Bedeutung und Wirkung eingeräumt wird. So ist das Subject oder die Materie der Taufe das Wasser, gemeines, natürliches Wasser, gleichwie überhaupt die Materie der Religion unser eignes natürliches Wesen ist. Aber wie unser eignes Wesen die Religion uns entfremdet und entwendet, so ist auch das Wasser der Taufe zugleich wieder ein ganz anderes Wasser, als das gemeine; denn es hat keine physische, sondern hyperphysische Kraft und Bedeutung: es ist das Lavacrum regenerationis, reinigt den Menschen vom Schmutze der Erbsünde, treibt den angebornen Teufel aus, versöhnt mit Gott. Es ist also ein natürliches Wasser eigentlich nur zum Schein, in Wahrheit übernatürliches. Mit andern Worten: das Taufwasser hat übernatürliche Wirkungen — was aber übernatürlich wirkt, ist selbst übernatürlichen Wesens — nur in der Vorstellung, in der Imagination.

Aber dennoch soll zugleich wieder der Taufstoff natürliches Wasser sein. Die Taufe hat keine Gültigkeit und Wirksamkeit, wenn sie nicht mit Wasser vollbracht wird. Die natürliche Qualität hat also doch auch für sich selbst Werth und Be-

deutung, weil nur mit dem Wasser, nicht mit einem andern Stoffe sich die übernatürliche Wirkung der Taufe auf übernatürliche Weise verbindet. Gott könnte an sich vermöge seiner Allmacht die nämliche Wirkung an jedes beliebige Ding knüpfen. Aber er thut es nicht; er accommodirt sich der natürlichen Qualität; er wählt einen seiner Wirkung entsprechenden, ähnlichen Stoff. Ganz wird also das Natürliche nicht zurückgesetzt; es bleibt vielmehr immer noch eine gewisse Analogie, ein Schein von Natürlichkeit übrig. Der Wein repräsentirt das Blut, das Brot das Fleisch*). Auch das Wunder richtet sich nach Aehnlichkeiten; es verwandelt Wasser in Wein oder Blut, eine Species in eine andre, unter Beibehaltung des unbestimmten Gattungsbegriffs der Flüssigkeit. So also auch hier. Das Wasser ist die reinste, klarste sichtbare Flüssigkeit: vermöge dieser seiner Naturbeschaffenheit das Bild von dem fleckenlosen Wesen des göttlichen Geistes. Kurz, das Wasser hat zugleich für sich selbst, als Wasser, Bedeutung; es wird ob seiner natürlichen Qualität geheiligt, zum Organ oder Vehikel des heiligen Geistes erkoren. Insofern liegt der Taufe ein schöner, tiefer Natursinn zu Grunde. Indeß dieser schöne Sinn geht sogleich wieder verloren, indem das Wasser eine transcendente Wirkung hat — eine Wirkung, die es nur durch die übernatürliche Kraft des heiligen Geistes, nicht durch sich selbst hat. Die natürliche Qualität wird insofern wieder gleichgültig: wer aus Wein Wasser macht, kann willkürlich mit jedem Stoffe die Wirkungen des Taufwassers verbinden.

---

*) Sacramentum ejus rei similitudinem gerit, cujus signum est. Petrus Lomb. l. IV. dist. 1. c. 1.

Die Taufe kann daher nicht ohne den Begriff des Wunders gefaßt werden. Die Taufe ist selbst ein Wunder. Dieselbe Kraft, welche die Wunder gewirkt, und durch sie als thatsächliche Beweise der Gottheit Christi die Juden und Heiden in Christen umgewandelt, dieselbe Kraft hat die Taufe eingesetzt und wirkt in ihr. Mit Wundern hat das Christenthum angefangen, mit Wundern setzt es sich fort. Will man die Wunderkraft der Taufe läugnen, so muß man auch die Wunder überhaupt läugnen. Das wunderwirkende Taufwasser hat seine natürliche Quelle in dem Wasser, welches an der Hochzeit zu Kana in Wein verwandelt wurde.

Der Glaube, der durch Wunder bewirkt wird, hängt nicht ab von mir, von meiner Selbstthätigkeit, von der Freiheit der Ueberzeugungs- und Urtheilskraft. Ein Wunder, das vor meinen Augen geschieht, muß ich glauben, wenn ich nicht absolut verstockt bin. Das Wunder nöthigt mir auf den Glauben an die Gottheit des Wunderthäters*). Allerdings setzt es in gewissen Fällen Glauben voraus, nämlich da, wo es als Belohnung erscheint, außerdem aber nicht sowohl wirklichen Glauben, als vielmehr nur gläubigen Sinn, Disposition, Bereitwilligkeit, Hingebung im Gegensatz zu dem unglaublich verstockten und böswilligen Sinn der Pharisäer. Das Wunder soll ja beweisen, daß der Wunderthäter wirklich der ist, für den er sich ausgibt. Erst der auf das Wunder gestützte Glaube ist bewiesener, begründeter, objectiver Glaube. Der Glaube, den

*) In Beziehung auf den Wunderthäter ist allerdings der Glaube (die Zuversicht zu Gottes Beistand) die causa efficiens des Wunders (s. z. B. Matth. 17, 20. Apstgesch. 6, 8). Aber in Beziehung auf den Zuschauer des Wunders — und davon handelt es sich hier — ist das Wunder die causa efficiens des Glaubens.

das Wunder voraussetzt, ist nur der Glaube an einen Messias, einen Christus überhaupt, aber den Glauben, daß dieser Mensch hier der Christus ist — diesen Glauben — und dieser ist die Hauptsache — bewirkt erst das Wunder. Uebrigens ist auch die Voraussetzung selbst dieses unbestimmten Glaubens keineswegs nothwendig. Unzählige wurden erst durch die Wunder gläubig; das Wunder war also die Ursache ihres Glaubens. Wenn daher die Wunder dem Christenthum nicht widersprechen — und wie sollten sie ihm widersprechen? — so widerspricht demselben auch nicht die wunderbare Wirkung der Taufe. Im Gegentheil es ist nothwendig, der Taufe eine supernaturalistische Bedeutung zu geben, wenn man ihr eine christliche Bedeutung geben will. Paulus wurde durch eine plötzliche wunderbare Erscheinung, wie er noch voll des Christenhasses war, bekehrt. Das Christenthum kam gewaltsam über ihn. Man kann sich nicht mit der Ausflucht helfen, daß bei einem Andern diese Erscheinung nicht denselben Erfolg würde gehabt haben, daß also die Wirkung derselben doch dem Paulus selbst zugerechnet werden müsse. Denn wären Andre derselben Erscheinung gewürdigt worden, so würden sie sicherlich eben so christlich geworden sein, als Paulus. Allmächtig ist ja die göttliche Gnade. Die Ungläubigkeit und Unbekehrlichkeit der Pharisäer ist kein Gegengrund; denn eben ihnen entzog sich die Gnade. Der Messias mußte nothwendig, einem göttlichen Decret zufolge, verrathen, mißhandelt, gekreuzigt werden. Also mußten Individuen sein, die ihn mißhandelten, die ihn kreuzigten; also mußte schon im Voraus die göttliche Gnade diesen Individuen sich entzogen haben. Freilich wird sie sich ihnen nicht ganz und gar entzogen haben, aber nur, um ihre Schuld zu vergrößern, keineswegs mit dem ernstlichen

Willen, sie zu bekehren. Wie wäre es möglich gewesen, dem Willen Gottes, vorausgesetzt natürlich, daß es wirklich sein Wille, nicht bloße Velleität war, zu widerstehn? Paulus selbst stellt seine Bekehrung und Umwandlung als ein, von seiner Seite völlig verdienstloses Werk der göttlichen Gnade hin*). Ganz richtig. Der göttlichen Gnade nicht widerstehen d. h. die göttliche Gnade aufnehmen, auf sich wirken lassen — das ist ja selbst schon etwas Gutes, folglich eine Wirkung der Gnade des heiligen Geistes. Nichts ist verkehrter, als das Wunder mit der Lehr- und Denkfreiheit, die Gnade mit der Willensfreiheit vermitteln zu wollen. Die Religion scheidet das Wesen des Menschen vom Menschen. Die Thätigkeit, die Gnade Gottes ist die entäußerte Selbstthätigkeit des Menschen, der vergegenständlichte freie Wille**).

Es ist die größte Inconsequenz, wenn man die Erfahrung, daß die Menschen durch die heilige Taufe nicht geheiligt, nicht umgewandelt werden, als ein Argument gegen den Glauben an eine wunderbare Wirkung der Taufe anführt, wie dieß von rationalistisch-orthodoxen Theologen geschehen ist***); denn

*) „Hie siehet man ein Wunderwerk über alle Wunder, so Christus gethan hat, daß er seinen höchsten Feind so gnädiglich bekehret." Luther. (T. XVI. p. 560.)

**) Es macht daher dem Verstande und Wahrheitssinne Luthers große Ehre, daß er, so insbesondre in seiner Schrift gegen Erasmus, der göttlichen Gnade gegenüber den freien Willen des Menschen unbedingt negirte. „Der Nahme freyer Wille, sagt ganz richtig Luther vom Standpunkte der Religion aus, ist ein göttlicher Titel und Nahme, den Niemand führen soll noch mag, denn allein die hohe göttliche Majestät." (T. XIX. p. 28.)

**) Freilich trotzte auch schon den ältern unbedingt gläubigen Theologen die Erfahrung das Geständniß ab, daß die Wirkungen der Taufe wenigstens in diesem Leben sehr beschränkt seien. Baptismus non aufert omnes

auch die Wunder, auch die objective Kraft des Gebetes, überhaupt alle übernatürlichen Wahrheiten der Religion widersprechen der Erfahrung. Wer sich auf die Erfahrung beruft, der verzichte auf den Glauben. Wo die Erfahrung eine Instanz ist, da ist der religiöse Glaube und Sinn bereits verschwunden. Die objective Kraft des Gebets läugnet der Ungläubige nur deßwegen, weil sie der Erfahrung widerspricht; der Atheist geht noch weiter, er läugnet selbst die Existenz Gottes, weil er sie in der Erfahrung nicht findet. Die innere Erfahrung ist ihm kein Anstoß; denn was Du in Dir selbst erfährst von einem andern Wesen, das beweist nur, daß Etwas in Dir ist, was nicht Du selbst bist, was unabhängig von Deinem persönlichen Willen und Bewußtsein auf Dich wirkt, ohne daß Du weißt, was dieses geheimnißvolle Etwas ist. Aber der Glaube ist stärker, als die Erfahrung. Die wider ihn sprechenden Instanzen stören den Glauben nicht in seinem Glauben; er ist selig in sich; er hat nur Augen für sich, allem Andern außer ihm verschlossen.

Allerdings fordert die Religion auch auf dem Standpunkt ihres mystischen Materialismus immer zugleich das Moment der Subjectivität, so auch bei den Sacramenten, aber hierin eben offenbart sich ihr Widerspruch mit sich selbst. Und dieser Widerspruch tritt besonders grell in dem Sacrament des Abendmahls hervor; denn die Taufe kommt ja auch schon den Kindern zu Gute, ob man gleich auch selbst bei ihr, als Bedingung ihrer Wirksamkeit, das Moment der Subjectivität geltend gemacht, aber sonderbarer Weise in den Glauben An-

---

poenalitates hujus vitae. Mezger. Theol. schol. T. IV. p. 251. S. auch Petrus L. l. IV. dist. 4. c. 4. l. II. dist. 32. c. 1.

derer, in den Glauben der Eltern oder deren Stellvertreter oder der Kirche überhaupt verlegt hat*).

Der Gegenstand des Sacraments des Abendmahls ist nämlich der Leib Christi — ein *wirklicher* Leib; aber es fehlen ihm die nothwendigen *Prädicate der Wirklichkeit*. Wir haben hier wieder nur in einem *sinnfälligen* Beispiel, was wir überhaupt im Wesen der Religion fanden. Das Object oder Subject in der religiösen Syntaxe ist immer ein wirkliches menschliches oder natürliches Subject oder Prädicat; aber die nähere Bestimmung, das *wesentliche Prädicat* dieses Prädicats wird negirt. Das Subject ist ein sinnliches, das Prädicat aber ein *nicht* sinnliches, d. h. *diesem Subject widersprechendes*. Einen wirklichen Leib unterscheide ich von einem eingebildeten Leibe nur dadurch, daß jener leibliche Wirkungen, unwillkührliche Wirkungen auf mich macht. Wenn also das Brot der wirkliche Leib Gottes wäre, so müßte der Genuß desselben unmittelbar, unwillkührlich heilige Wirkungen in mir hervorbringen; ich brauchte keine besondren Vorbereitungen zu treffen, keine heilige Gesinnung mitzubringen. Wenn ich einen Apfel esse, so bringt mir der Apfel von selbst den Geschmack des Apfels bei. Ich brauche nichts weiter als höchstens einen unverdorbnen Magen, um den Apfel als Apfel zu empfinden. Die Katholiken fordern von Seiten des Kör-

---

*) Selbst in der absurden Fiction der Lutheraner, daß „die Kinder in der Taufe selbst gläuben", reducirt sich das Moment der Subjectivität wieder auf den Glauben Anderer, indem den Glauben der Kinder „Gott würcket durch das Fürbitten und Herzubringen der Paten im Glauben der christlichen Kirchen." *Luther.* (T. XIII. p. 360. 361.) „Also hilft der *fremde* Glaube, daß ich auch einen eignen Glauben kriege." Derselbe. (T. XIV. p. 347 a.)

pers Nüchternheit als Bedingung des Genusses des Abendmahls. Dieß ist genug. Mit meinen Lippen ergreife ich den Leib, mit meinen Zähnen zermalme ich ihn, mit meiner Speiseröhre bringe ich ihn in den Magen; ich assimilire mir ihn nicht geistig, sondern leiblich *). Warum sollen also seine Wirkungen nicht körperlich sein? Warum soll dieser Leib, der leiblichen, aber zugleich himmlischen, übernatürlichen Wesens ist, nicht auch körperliche und doch zugleich heilige, übernatürliche Wirkungen in mir hervorbringen? Wenn meine Gesinnung, mein Glaube erst den Leib zu einem mich heiligenden Leib macht, das trockne Brot in pneumatisch animalische Substanz transsubstanziirt, wozu brauche ich noch ein äußerliches Object? Ich selbst bringe ja die Wirkung des Leibes auf mich, also die Realität desselben hervor; ich werde von mir selbst afficirt. Wo ist die objective Kraft und Wahrheit? Wer unwürdig das Abendmahl genießt, der hat nichts weiter als den physischen Genuß von Brot und Wein. Wer nichts mit-

*) „Dis, sagt Luther, ist in Summa unsre Meinung, daß wahrhaftig in und mit dem Brote der Leib Christi geessen wird, also, daß alles, was das Brot würcket und leidet, der Leib Christi leide und würcke, daß er ausgetheilt, geessen und mit den Zähnen zerbissen werde propter unionem sacramentalem.“ (Planks Gesch. der Entst. des protest. Lehrbeg. VIII. B. S. 369.) Anderwärts läugnet freilich wieder Luther, daß der Leib Christi, ob er gleich leiblich genossen wird, mit den Zähnen „zerbißen und zerrißen und mit dem Bauch verdäuet werde wie ein Stück Rindfleisch.“ (T. XIX. p. 429.) Kein Wunder, denn was genossen wird, ist ein Object ohne Objectivität, ein Leib ohne Leiblichkeit, ein Fleisch ohne Fleischlichkeit, ein „Geistfleisch ists“ wie Luther (ebend.) sagt, d. h. ein imaginäres Fleisch. — Bemerkt werde noch. Auch die Protestanten genießen das Abendmahl nüchtern, aber dieß ist bei ihnen nur Brauch, nicht Gesetz. (S. Luther T. XVIII. p. 200. 201.)

bringt, nimmt nichts mit fort. Die specifische Differenz dieses Brotes von gemeinem natürlichen beruht daher nur auf dem Unterschiede der Gesinnung beim Tische des Herrn von der Gesinnung bei irgend einem andern Tische. „Welcher unwürdig isset und trinket, der isset und trinket ihm selber das Gericht, daß er nicht unterscheidet den Leib des Herrn"*). Diese Gesinnung hängt aber selbst wieder nur ab von der Bedeutung, die ich diesem Brote gebe. Hat es für mich die Bedeutung, daß es nicht Brot, sondern der Leib Christi selbst ist, so hat es auch nicht die Wirkung von gemeinem Brote. In der Bedeutung liegt die Wirkung. Ich esse nicht, um mich zu sättigen; ich verzehre deßwegen nur ein geringes Quantum. So wird also schon hinsichtlich der Quantität, die bei jedem andern materiellen Genusse eine wesentliche Rolle spielt, die Bedeutung gemeinen Brotes äußerlich beseitigt.

Aber diese Bedeutung existirt nur in der Phantasie; den Sinnen nach bleibt der Wein Wein, das Brot Brot. Die Scholastiker halfen sich darum mit der köstlichen Distinction von Substanz und Accidenzen. Alle Accidenzen, welche die Natur von Wein und Brot constituiren, sind noch da; nur das, was diese Accidenzen ausmachen, das Subject, die Substanz fehlt, ist verwandelt in Fleisch und Blut. Aber alle Eigenschaften zusammen, diese Einheit ist die Substanz selbst. Was ist Wein und Brot, wenn ich ihnen die Eigenschaften nehme, die sie zu dem machen, was sie sind? Nichts. Fleisch und Blut haben daher keine objective Existenz; sonst müßten sie ja auch den ungläubigen Sinnen Gegenstand sein. Im Gegentheil: die allein gültigen Zeugen einer objectiven

*) 1. Korinther 11, 29.

Existenz — der Geschmack, der Geruch, das Gefühl, das Auge reden einstimmig nur der Realität von Wein und Brot das Wort. Wein und Brot sind in der Wirklichkeit natürliche, in der Einbildung aber göttliche Substanzen.

Der Glaube ist die Macht der Einbildungskraft, welche das Wirkliche zum Unwirklichen, das Unwirkliche zum Wirklichen macht — der directe Widerspruch mit der Wahrheit der Sinne, der Wahrheit der Vernunft. Der Glaube verneint, was die objective Vernunft bejaht, und bejaht, was sie verneint*). Das Geheimniß des Abendmahls ist das Geheimniß des Glaubens**) — daher der Genuß desselben der höchste, entzückendste, wonnetrunkenste Moment des gläubigen Gemüths. Die Negation der objectiven ungemüthlichen Wahrheit, der Wahrheit der Wirklichkeit, der gegenständlichen Welt und Vernunft — eine Negation, welche

*) Videtur enim species vini et panis, et substantia panis et vini non creditur. Creditur autem substantia corporis et sanguinis Christi et tamen species non cernitur. Divus Bernardus (ed. Bas. 1552. p. 189-191).

**) Auch noch in anderer, hier nicht entwickelter, aber anmerkungsweise zu erwähnender Beziehung, nämlich folgender. In der Religion, im Glauben ist der Mensch sich als das Object, d. i. der Zweck Gottes Gegenstand. Der Mensch bezweckt sich selbst in und durch Gott. Gott ist das Mittel der menschlichen Existenz und Seligkeit. Diese religiöse Wahrheit, gesetzt als Gegenstand des Cultus, als sinnliches Object ist das Abendmahl. Im Abendmahl ißt, verzehrt der Mensch Gott — den Schöpfer des Himmels und der Erde — als eine leibliche Speise, erklärt er durch die That des „mündlichen Essens und Trinkens“ Gott für ein bloßes Lebensmittel des Menschen. Hier ist der Mensch als der Gott Gottes gesetzt — das Abendmahl daher der höchste Selbstgenuß der menschlichen Subjectivität. Auch der Protestant verwandelt hier zwar nicht dem Worte, aber der Wahrheit nach Gott in ein äußerliches Ding, indem er ihn sich als ein Object des sinnlichen Genusses subjicirt.

das Wesen des Glaubens ausmacht — erreicht im Abendmahl ihren höchsten Gipfel, weil hier der Glaube ein unmittelbar gegenwärtiges, evidentes, unbezweifelbares Object negirt, behauptend: es ist nicht, was es laut des Zeugnisses der Vernunft und Sinne ist, behauptend: es ist nur Schein, daß es Brot, in Wahrheit ist es Fleisch. Der Satz der Scholastiker: es ist den Accidenzen nach Brot, der Substanz nach Fleisch, ist nämlich nur der abstracte, erklärende Gedankenausdruck von dem, was der Glaube annimmt und aussagt, und hat daher keinen andern Sinn als: dem Sinnenschein oder der gemeinen Anschauung nach ist es Brot, der Wahrheit nach aber Fleisch. Wo daher einmal die Einbildungskraft des Glaubens eine solche Gewalt über die Sinne und Vernunft sich angemaßt hat, daß sie die evidenteste Sinnenwahrheit läugnet, da ist es auch kein Wunder, wenn sich die Gläubigen selbst bis zu dem Grade exaltiren konnten, daß sie wirklich statt Wein Blut fließen sahen. Solche Beispiele hat der Katholicismus aufzuweisen. Es gehört wenig dazu, außer sich, sinnlich wahrzunehmen, was man im Glauben, in der Einbildung als wirklich annimmt.

So lange der Glaube an das Mysterium des Abendmahls als eine heilige, ja die heiligste, höchste Wahrheit die Menschheit beherrschte, so lange war auch das herrschende Princip der Menschheit die Einbildungskraft. Alle Kriterien der Wirklichkeit und Unwirklichkeit, der Unvernunft und Vernunft waren verschwunden — Alles, was man sich nur immer einbilden konnte, galt für reale Möglichkeit. Die Religion heiligte jeden Widerspruch mit der Vernunft, mit der Natur der Dinge. Spottet nicht über die albernen Quästionen der Scholastiker! Sie waren nothwendige Consequenzen des Glau-

bens. Was nur Gemüthssache ist, sollte Vernunftsache sein, was dem Verstande widerspricht, sollte ihm nicht widersprechen. Das war der Grundwiderspruch der Scholastik, woraus sich alle andern Widersprüche von selbst ergaben.

Und es ist von keiner besondern Erheblichkeit, ob ich die protestantische oder katholische Abendmahlslehre glaube. Der Unterschied ist nur der, daß sich im Protestantismus erst auf der Zunge im Actus des Genusses *) Fleisch und Blut auf eine völlig wunderbare Weise mit Wort und Wein verbinden; im Katholicismus aber schon vor dem Genuß durch die Macht des Priesters, der jedoch hier nur im Namen des Allmächtigen handelt, Brot und Wein wirklich in Fleisch und Blut verwandelt werden. Der Protestant weicht nur kluger Weise einer bestimmten Erklärung aus; er gibt sich nur keine sinnfällige Blöße, wie die fromme unkritische Einfalt des Katholicismus, dessen Gott, als ein äußerliches Object, selbst von einer Maus aufgezehrt werden kann; er beherbergt seinen Gott bei sich, da, wo er ihm nicht mehr entrissen werden kann, und sichert ihn dadurch eben so vor der Macht des Zufalls, als des Spottes; verzehrt aber dessen ungeachtet eben so gut, wie der Katholik, im Brote und Weine wirkliches Fleisch und Blut. Wie wenig unterschieden sich namentlich anfänglich die Protestanten von den Katholiken in der Abendmahlslehre! So

*) Nostrates, praesentiam realem consecrationis effectum esse, adfirmant: idque ita, ut tum se exserat, cum usus legitimus accedit. — Nec est quod regeras, Christum haec verba: hoc est corpus meum, protulisse, antequam discipuli ejus comederent, adeoque panem jam ante usum corpus Christi fuisse. Buddeus (l. c. l. V. c. I. §. 13. auch §. 17). S. dagegen das Concil. Trident. Sessio 13. c. 3. c. 8. Can. 4.

entstund zu Anspach ein Streit über die Frage: „ob der Leib Christi auch in den Magen komme, wie andre Speisen verdaut werde und also auch durch den natürlichen Gang wieder ausgeworfen werde?" *)

Aber obgleich die Einbildungskraft des Glaubens die objective Existenz zu einem bloßen Scheine, die gemüthliche, imaginäre Existenz zur Wahrheit und Wirklichkeit macht; so ist doch an sich oder der Wahrheit nach das wirklich Gegenständliche nur der natürliche Stoff. Selbst die Hostie in der Büchse des katholischen Priesters ist an sich nur im Glauben göttlicher Leib, dieß äußerliche Ding, in das er das göttliche Wesen verwandelt, nur ein Glaubensding; denn der Leib ist ja auch hier nicht als Leib sichtbar, fühlbar, schmeckbar. Das heißt: das Brot ist nur der Bedeutung nach Fleisch. Zwar hat für den Glauben diese Bedeutung den Sinn des wirklichen Seins — wie denn überhaupt in der Ekstase der Inbrunst das Bedeutende zum Bedeuteten selbst wird — es soll nicht Fleisch bedeuten, sondern sein. Aber dieses Sein ist ja eben kein fleischliches; es ist selbst nur geglaubtes, vorgestelltes, eingebildetes Sein, d. h. es hat selbst nur den Werth, die Qualität einer Bedeutung **). Ein Ding, das für mich eine besondere Bedeutung hat, ist ein andres in meiner Vorstellung, als in der Wirklichkeit. Das Bedeutende ist nicht

*) Apologie Melanchthons. Strobel. Nürnb. 1783 p. 127.

**) „Nu aber die Schwärmer gläuben, es sey eitel Brodt und Wein da, so ists gewißlich also, wie sie gläuben, so haben sie es und essen also eitel Brod und Wein." Luther (T. XIX. p. 432). D. h. glaubst Du, stellst Du Dir vor, bildest Dir ein, daß das Brot nicht Brot, sondern der Leib ist, so ist es auch nicht Brot; glaubst Du es nicht, so ist es auch nicht. Was es für Dich ist, das ist es.

selbst das, was damit bedeutet wird. Was es ist, fällt in den Sinn; was es bedeutet, nur in meine Gesinnung, Vorstellung, Phantasie, ist nur für mich, nicht für den Andern, nicht objectiv da. So auch hier. Wenn darum Zwingli gesagt, das Abendmahl habe nur subjective Bedeutung, so hat er dasselbe gesagt, was die Andern; nur zerstörte er die Illusion der religiösen Einbildungskraft; denn das Ist im Abendmahl ist selbst nur eine Einbildung, aber mit der Einbildung, daß es keine Einbildung ist. Zwingli hat nur einfach, nackt, prosaisch, rationalistisch, darum beleidigend ausgesprochen, was die Andern mystisch, indirect aussagten, indem sie eingestanden*), daß nur von der würdigen Gesinnung oder vom Glauben die Wirkung des Abendmahls abhängt, d. h. daß nur für Den Brot und Wein das Fleisch und Blut des Herrn, der Herr selbst sind, für welchen sie die übernatürliche Bedeutung des göttlichen Leibes haben, denn nur davon hängt die würdige Gesinnung, der religiöse Affect ab**).

Wenn nun aber das Abendmahl nichts wirkt, folglich nichts ist — denn nur was wirkt, ist — ohne die Gesinnung, ohne den Glauben, so liegt in diesem allein die Realität desselben; die ganze Begebenheit geht im Gemüthe vor sich. Wirkt auch die Vorstellung, daß ich hier den wirklichen Leib

*) Selbst auch die Katholiken. Hujus sacramenti effectus, quem in anima operatur digne sumentis, est adunatio hominis ad Christum. Concil. Florent. de S. Euchar.

**) „Ist der Leib im Brodt und wird mit Glauben leiblich gegessen, so stärket er die Seele, damit (dadurch), daß sie gläubt, es sey Christi Leib, das der Mund isset." Luther (T. XIX. p. 433; s. auch p. 205). „Denn was wir gläuben zu empfahen, das empfahen wir auch in Wahrheit." Ders. (T. XVII. p. 557.)

des Heilands empfange, auf das religiöse Gemüth, so stammt doch selbst wieder diese Vorstellung aus dem Gemüthe; sie bewirkt nur fromme Gesinnungen, wenn und weil sie selbst schon eine fromme Vorstellung ist. So wird also auch hier das religiöse Subject von sich selbst als wie von einem andern Wesen vermittelst der Vorstellung eines eingebildeten Objects afficirt. Ich könnte daher recht gut auch ohne Vermittlung von Wein und Wort, ohne alle kirchliche Ceremonie in mir selbst, in der Einbildung die Handlung des Abendmahls vollbringen. Es gibt unzählige fromme Gedichte, deren einziger Stoff das Blut Christi ist. Hier haben wir daher eine ächt poetische Abendmahlsfeier. In der lebhaften Vorstellung des leidenden, blutenden Heilands identificirt sich das Gemüth mit ihm; hier trinkt die fromme Seele in poetischer Begeisterung das reine, mit keinem widersprechenden sinnlichen Stoff vermischte Blut; hier ist zwischen der Vorstellung des Blutes und dem Blute selbst kein störender Gegenstand vorhanden.

Aber obgleich das Abendmahl, überhaupt das Sacrament gar nichts ist ohne die Gesinnung, ohne den Glauben, so stellt doch die Religion das Sacrament zugleich als etwas für sich selbst Reales, Aeußerliches, vom menschlichen Wesen Unterschiedenes dar, so daß im religiösen Bewußtsein die wahre Sache: der Glaube, die Gesinnung nur zu einer Nebensache, zu einer Bedingung, die vermeintliche, die imaginäre Sache aber zur Hauptsache wird. Und die nothwendigen, immanenten Folgen und Wirkungen dieses religiösen Materialismus, dieser Subordination des Menschlichen unter das vermeintliche Göttliche, des Subjectiven unter das vermeintliche Objective, der Wahrheit unter die Imagination, der Moralität

unter die Religion — die nothwendigen Folgen sind Superstition und Immoralität — Superstition, weil mit einem Dinge eine Wirkung verknüpft wird, die nicht in der Natur desselben liegt, weil ein Ding nicht sein soll, was es der Wahrheit nach ist, weil eine bloße Einbildung für objective Realität gilt; Immoralität, weil sich nothwendig im Gemüthe die Heiligkeit der Handlung als solcher von der Moralität separirt, der Genuß des Sacraments, auch unabhängig von der Gesinnung, zu einem heiligen und heilbringenden Act wird. So gestaltet sich wenigstens die Sache in der Praxis, die nichts von der Sophistik der Theologie weiß. Wodurch sich überhaupt die Religion in Widerspruch mit der Vernunft setzt, dadurch setzt sie sich auch immer in Widerspruch mit dem sittlichen Sinne. Nur mit dem Wahrheitssinn ist auch der Sinn für das Gute gegeben. Verstandesschlechtigkeit ist immer auch Herzensschlechtigkeit. Wer seinen Verstand betrügt und belügt, der hat auch kein wahrhaftiges, kein ehrliches Herz; Sophistik verdirbt den ganzen Menschen. Aber Sophistik ist die Abendmahlslehre. Mit der Wahrheit der Gesinnung wird die Unwahrheit der leibhaften Gegenwart Gottes und hinwiederum mit der Wahrheit der objectiven Existenz die Unwahrheit der Gesinnung ausgesprochen.

XXVII. Kapitel.

Der Widerspruch von Glaube und Liebe.

Die Sacramente versinnlichen den Widerspruch von Idealismus und Materialismus, von Subjectivismus und Objectivismus, welcher das innerste Wesen der

Religion constituirt. Aber die Sacramente sind nichts ohne Glaube und Liebe. Der Widerspruch in den Sacramenten führt uns daher zurück auf den Widerspruch von Glaube und Liebe.

Das geheime Wesen der Religion ist die Identität des göttlichen Wesens mit dem menschlichen — die Form der Religion aber oder das offenbare, bewußte Wesen derselben der Unterschied. Gott ist das menschliche Wesen; er wird aber gewußt als ein andres Wesen. Die Liebe ist es nun, welche den Grund, das verborgne Wesen der Religion offenbart, der Glaube aber, der die bewußte Form constituirt. Die Liebe identificirt den Menschen mit Gott, Gott mit dem Menschen, darum den Menschen mit dem Menschen; der Glaube trennt Gott vom Menschen, darum den Menschen von dem Menschen; denn Gott ist nichts andres als der mystische Gattungsbegriff der Menschheit, die Trennung Gottes vom Menschen daher die Trennung des Menschen vom Menschen, die Auflösung des gemeinschaftlichen Bandes. Durch den Glauben setzt sich die Religion mit der Sittlichkeit, der Vernunft, dem einfachen Wahrheitssinn des Menschen in Widerspruch; durch die Liebe aber setzt sie sich wieder diesem Widerspruch entgegen. Der Glaube isolirt Gott, er macht ihn zu einem besondern, andern Wesen; die Liebe universalisirt; sie macht Gott zu einem gemeinen Wesen, dessen Liebe eins ist mit der Liebe zum Menschen. Der Glaube entzweit den Menschen im Innern, mit sich selbst, folglich auch im Aeußern; die Liebe aber ist es, welche die Wunden heilt, die der Glaube in das Herz des Menschen schlägt. Der Glaube macht den Glauben an seinen Gott zu einem Gesetz; die Liebe ist Freiheit, sie verdammt selbst den Atheisten nicht,

weil sie selbst atheistisch ist, selbst, wenn auch nicht immer theoretisch, doch praktisch die Existenz eines besondern, dem Menschen entgegengesetzten Gottes läugnet. Die Liebe hat Gott in sich, der Glaube außer sich; er entfremdet Gott den Menschen, er macht ihn zu einem äußerlichen Object.

Der Glaube geht in seiner, ihm wesentlich eingebornen Aeußerlichkeit bis zum äußerlichen Factum, bis zum historischen Glauben fort. Es liegt daher insofern im Wesen des Glaubens selbst, daß er zu einem ganz äußerlichen Bekenntniß werden kann, mit dem bloßen Glauben als solchen superstitiöse, magische Wirkungen verknüpft werden*). Die Teufel glauben auch, daß Gott ist, ohne aufzuhören, Teufel zu sein. Man hat daher unterschieden zwischen Gott glauben und an Gott glauben. Aber in diesem an Gott glauben ist schon die Assimilationskraft der Liebe mit eingemischt, die keineswegs in dem Begriffe des Glaubens als solchen und inwiefern er sich auf äußerliche Dinge bezieht, liegt.

Die dem Glauben immanenten, aus ihm selbst stammenden Unterschiede oder Urtheile sind allein die Unterschiede von rechtem, ächten und unrechtem, falschen Glauben, oder überhaupt von Glaube und Unglaube. Der Glaube scheidet: das ist wahr, das falsch. Und sich nur vindicirt er die Wahrheit. Der Glaube hat eine bestimmte, besondere Wahrheit, die daher nothwendig mit Negation verbunden ist, zu seinem Inhalte. Der Glaube ist seiner Natur nach exclusiv. Eines nur ist Wahrheit, Einer nur ist Gott, Einer nur, dem das Monopol des Gottessohnes angehört; alles

---

*) Daher hat der bloße Name Christi schon Wunderkräfte.

Andere ist Nichts, Irrthum, Wahn. Jehova allein ist der wahre Gott; alle andern Götter sind nichtige Götzen.

Der Glaube hat etwas Besonderes für sich im Sinne: er stützt sich auf eine besondere Offenbarung Gottes; er ist zu seinem Besitzthum nicht auf gemeinem Weg gekommen, auf dem Wege, der allen Menschen ohne Unterschied offen steht. Was Allen offen steht, ist etwas Gemeines, was eben deßwegen kein besondres Glaubensobject bildet. Daß Gott der Schöpfer ist, konnten alle Menschen schon aus der Natur erkennen, aber was dieser Gott in Person für sich selbst ist, das ist eine besondere Gnadensache, Inhalt eines besondern Glaubens. Aber eben deßwegen, weil nur auf besondere Weise geoffenbart, ist auch der Gegenstand dieses Glaubens selbst ein besonderes Wesen. Der Gott der Christen ist wohl auch der Gott der Heiden, aber es ist doch ein gewaltiger Unterschied, gerade ein solcher Unterschied, wie zwischen mir, wie ich dem Freunde und mir, wie ich einem Fremden, der mich aus der Ferne nur kennt, Gegenstand bin. Gott, wie er den Christen Gegenstand, ist ein ganz anderer, als wie er den Heiden Gegenstand ist. Die Christen kennen Gott von Person, von Angesicht zu Angesicht. Die Heiden wissen nur — und das ist fast schon zu viel eingeräumt — „was", aber nicht: „wer" Gott ist, weßwegen die Heiden auch in Götzendienst verfielen. Die Identität der Heiden und Christen vor Gott ist daher eine ganz vage; was die Heiden mit den Christen und umgekehrt gemein haben — wenn wir anders so liberal sein wollen, etwas Gemeinsames zu statuiren — dies ist nicht das specifisch christliche, nicht das, was den Glauben constituirt. Worin die Christen Christen sind, darin sind sie

eben von den Heiden distinguirt*); sie sind es aber durch ihre besondre Gotteserkenntniß; ihr Unterscheidungsmerkmal ist also Gott. Die Besonderheit ist das Salz, welches dem gemeinen Wesen erst Geschmack beibringt. Was ein Wesen insbesondre ist, das erst ist es: nur wer mich in specie kennt, kennt mich. Der specielle Gott also, der Gott, wie er insbesondre den Christen Gegenstand, der persönliche Gott, der erst ist Gott. Und dieser ist den Heiden, den Ungläubigen überhaupt unbekannt, nicht für sie. Er soll allerdings auch für die Heiden werden, aber mittelbar, erst dadurch, daß sie aufhören Heiden zu sein, daß sie selbst Christen werden. Der Glaube particularisirt und bornirt den Menschen; er nimmt ihm die Freiheit und Fähigkeit, das Andre, das von ihm Unterschiedne nach Gebühren zu schätzen. Der Glaube ist in sich selbst befangen. Der philosophische, überhaupt wissenschaftliche Dogmatiker beschränkt sich allerdings auch mit der Bestimmtheit seines Systems. Aber die theoretische Beschränktheit hat, so unfrei, so kurzsichtig und engherzig sie auch ist, doch noch einen freieren Charakter, weil an und für sich das Gebiet der Theorie ein freies ist, weil hier die Sache nur, der Grund, die Vernunft entscheidet. Aber der Glaube macht wesentlich seine Sache zu einer Sache des Gewissens und Interesses, des Glückseligkeitstriebes, denn sein Object ist selbst ein besonderes, persönliches, auf Anerkennung dringendes und von dieser Anerkennung die Seligkeit abhängig machendes Wesen.

---

*) „Will ich ein Christ seyn, so muß ich gläuben und thun, was andere Leute nicht gläuben, noch thun." Luther (T. XVI. p. 569).

Der Glaube gibt dem Menschen ein besonderes Ehr- und Selbstgefühl. Der Gläubige findet sich ausgezeichnet vor andern Menschen, erhoben über den natürlichen Menschen; er weiß sich als eine Person von Distinction, im Besitze besonderer Rechte; die Gläubigen sind Aristokraten, die Ungläubigen Plebejer. Gott ist dieser personificirte Unterschied und Vorzug des Gläubigen vor dem Ungläubigen*). Aber weil der Glaube das eigne Wesen als ein andres Wesen vorstellt, so schiebt der Gläubige seine Ehre nicht unmittelbar in sich, sondern in diese andere Person. Das Bewußtsein seines Vorzugs ist das Bewußtsein dieser Person, das Gefühl seiner selbst hat er in dieser andern Persönlichkeit**). Wie der Diener in der Würde seines Herrn sich selbst fühlt, ja sich mehr zu sein dünkt, als ein freier, selbstständiger Mann von niedrigerem Stande als sein Herr, so auch der Gläubige***). Er spricht sich alle Verdienste ab, um blos seinem Herrn die Ehre des Verdienstes zu lassen, aber nur weil dieses Verdienst ihm selbst zu gute kommt, weil er in der Ehre des Herrn sein eignes Ehrgefühl befriedigt. Der Glaube ist hochmüthig, aber er unterscheidet sich von dem natürlichen Hochmuth dadurch, daß er das Gefühl seines Vorzugs,

---

*) Celsus macht den Christen den Vorwurf, daß sie sich rühmten: **Est Deus et post illum nos.** (Origenes adv. Cels. ed. Hoeschelius. Aug. Vind. 1605. p. 182.)

**) „Ich bin stolz und hoffärtig von wegen meiner Seeligkeit und Vergebung der Sünde, aber wodurch? Durch eine fremde Ehre und Hoffarth, nemlich des Herrn Christi.“ Luther (T. II. p. 344). „Wer sich rühmet, rühme sich des Herrn.“ I. Cor. 1, 31.

***) Ein ehemaliger Adjutant des russischen Generals Münnich sagte: „da ich sein Adjutant war, fühlte ich mich größer als nun, wo ich commandire.“

seinen Stolz in eine andere Person überträgt, die ihn bevorzugt, eine andere Person, die aber sein eignes geborgnes Selbst, sein personificirter und befriedigter Glückseligkeitstrieb ist, denn diese Persönlichkeit hat keine andern Bestimmungen, als die, daß sie der Wohlthäter, der Erlöser, der Heiland ist, also Bestimmungen, in denen der Gläubige sich nur auf sich, auf sein eignes ewiges Heil bezieht. Kurz, wir haben hier das charakteristische Prinzip der Religion, daß sie das natürliche **Activum** in ein **Passivum** verwandelt. Der Heide erhebt sich, der Christ fühlt sich erhoben. Der Christ verwandelt in eine Sache des Gefühls, der Receptivität, was dem Heiden eine Sache der Spontaneität ist. Die Demuth des Gläubigen ist ein umgekehrter Hochmuth — ein Hochmuth, der aber nicht den Schein, die äußern Kennzeichen des Hochmuths hat. Er fühlt sich ausgezeichnet; aber diese Auszeichnung ist nicht Resultat seiner Thätigkeit, sondern Sache der Gnade; er ist ausgezeichnet worden: er kann nichts dafür. Er macht sich überhaupt nicht zum Zweck seiner eignen Thätigkeit, sondern zum Zweck, zum Gegenstand Gottes.

Der Glaube ist wesentlich bestimmter Glaube. Gott in dieser Bestimmtheit nur ist der wahre Gott. Dieser Jesus ist Christus, der wahre, einzige Prophet, der eingeborne Sohn Gottes. Und dieses Bestimmte mußt Du glauben, wenn Du Deine Seligkeit nicht verscherzen willst. Der Glaube ist gebieterisch. Es ist daher nothwendig, es liegt im Wesen des Glaubens, daß er als Dogma fixirt wird. Das Dogma spricht nur aus, was der Glaube ursprünglich schon auf der Zunge oder doch im Sinne hatte. Daß, wenn einmal auch nur ein Grunddogma fixirt ist, sich daran speciellere Fragen anknüpfen, die dann wieder dogmatisch entschieden

werden müssen, daß sich hieraus eine lästige Vielheit von Dogmen ergibt, dieß ist freilich eine Fatalität, hebt aber nicht die Nothwendigkeit auf, daß sich der Glaube in Dogmen fixire, damit Jeder bestimmt weiß, was er glauben soll und wie er seine Seligkeit sich erwerben kann.

Was man heutiges Tages selbst vom Standpunkt des gläubigen Christenthums aus verwirft, bemitleidet als Verirrung, als Mißverstand, oder gar belacht, das ist lautere Folge des innern Wesens des Glaubens. Der Glaube ist seiner Natur nach unfrei, befangen, denn es handelt sich im Glauben wie um die eigne Seligkeit, so um die Ehre Gottes selbst. Aber wie wir ängstlich sind, ob wir einem Höherstehenden die gebührende Ehre erweisen, so auch der Glaube. Den Apostel Paulus erfüllt nichts als der Ruhm, die Ehre, das Verdienst Christi. Dogmatische, ausschließliche, scrupulöse Bestimmtheit liegt im Wesen des Glaubens. In Speisen und andern dem Glauben indifferenten Dingen ist der Glaube allerdings liberal, aber keineswegs in Bezug auf Glaubensgegenstände. Wer nicht für Christus, ist wider Christus; was nicht christlich, ist antichristlich. Aber was ist christlich? Dieses muß absolut bestimmt, dieß kann nicht frei gestellt werden. Ist der Glaubensinhalt gar niedergelegt in Büchern, die von verschiedenen Verfassern stammen, niedergelegt in der Form zufälliger, sich widersprechender, gelegentlicher Aeußerungen, so ist die dogmatische Begränzung und Bestimmung selbst eine äußerliche Nothwendigkeit. Nur der kirchlichen Dogmatik verdankt das Christenthum seinen Fortbestand.

Es ist nur die Charakterlosigkeit, der gläubige Unglaube der neuern Zeit, der sich hinter die Bibel versteckt und

die biblischen Aussprüche den dogmatischen Bestimmungen entgegensetzt, um durch die Willkühr der Exegese von den Schranken der Dogmatik sich frei zu machen. Aber der Glaube ist schon verschwunden, gleichgültig geworden, wenn die Glaubensbestimmungen als Schranken empfunden werden. Es ist nur die religiöse Indifferenz unter dem Scheine der Religiosität, welche die ihrer Natur und ihrem Ursprung nach unbestimmte Bibel zum Maaß des Glaubens macht, und unter dem Vorwande, nur das Wesentliche zu glauben, nichts glaubt, was den Namen des Glaubens verdient, z. B. an die Stelle des bestimmten charaktervollen Gottessohnes der Kirche die vage, negative Bestimmung eines sündlosen Menschen setzt, der wie kein Andrer sich den Namen des Gottessohnes vindiciren dürfe, kurz eines Menschen, den man weder einen Menschen, noch einen Gott sich zu nennen getraut. Daß es aber wirklich nur der religiöse Indifferentismus ist, der sich hinter die Bibel versteckt, dieß erhellt daraus, daß man selbst Das, was in der Bibel steht, aber dem jetzigen Standpunkt der Bildung widerspricht, als nicht obligirend betrachtet oder gar läugnet, ja sogar Handlungen, die christlich sind, nothwendig aus dem Glauben folgen, wie die Absonderung der Gläubigen von den Ungläubigen, jetzt als unchristliche bezeichnet.

Die Kirche hat mit vollem Rechte Anders- oder überhaupt Ungläubige*) verdammt, denn dieses Verdammen liegt im Wesen des Glaubens. Der Glaube erscheint zu-

*) Dem Glauben, wo er noch Feuer im Leibe, Charakter hat, ist immer der Andersgläubige gleich dem Ungläubigen, dem Atheisten.

nächst nur als unbefangne Absonderung der Gläubigen von den Ungläubigen; aber diese Sonderung ist eine höchst kritische Scheidung. Der Gläubige hat Gott für sich, der Ungläubige gegen sich — nur als möglicher Gläubige hat er Gott nicht gegen sich, aber als wirklicher Ungläubiger — darin liegt eben der Grund der Forderung, den Stand des Unglaubens zu verlassen. Was aber Gott gegen sich hat, ist nichtig, verstoßen, verdammt; denn was Gott gegen sich hat, ist selbst wider Gott. Glauben ist gleichbedeutend mit Gutsein, nicht glauben mit Bösesein. Der Glaube, beschränkt und befangen, schiebt Alles in die Gesinnung. Der Ungläubige ist ihm aus Verstocktheit, aus Bosheit ungläubig *), ein Feind Christi. Der Glaube assimilirt sich daher nur die Gläubigen, aber die Ungläubigen verstößt er. Er ist gut gegen die Gläubigen, aber böse gegen die Ungläubigen. Im Glauben liegt ein böses Prinzip.

Es ist nur der Egoismus, die Eitelkeit, die Selbstgefälligkeit der Christen, daß sie wohl selbst die Splitter in dem Glauben der nicht christlichen Völker, aber nicht die Balken in ihrem eignen Glauben erblicken. Nur die Art der religiösen Glaubensdifferenz ist anders bei den Christen, als bei andern Völkern. Es sind nur klimatische Unterschiede oder die Unterschiede der Volkstemperamente, die den Unterschied begründen. Ein an sich kriegerisches oder überhaupt feurig sinnliches Volk wird natürlich seinen religiösen Unterschied auch durch sinnliche Thaten, durch Waffengewalt bethätigen. Aber die Natur des

---

*) Schon im N. T. ist mit dem Unglauben der Begriff des Ungehorsams verknüpft. „Die Hauptbosheit ist der Unglaube.“ Luther (T. XIII. p. 647).

Glaubens als solchen ist überall dieselbe. Wesentlich verurtheilt, verdammt der Glaube. Allen Segen, alles Gute häuft er auf sich, auf seinen Gott, wie der Liebhaber auf seine Geliebte, allen Fluch, alles Ungemach und Uebel wirft er auf den Unglauben. Gesegnet, gottwohlgefällig, ewiger Seligkeit theilhaftig ist der Gläubige; verflucht, von Gott verstoßen und vom Menschen verworfen der Ungläubige; denn was Gott verwirft, darf der Mensch nicht annehmen, nicht schonen; dieß wäre eine Kritik des göttlichen Urtheils. Die Türken vertilgen die Ungläubigen mit Feuer und Schwert, die Christen mit den Flammen der Hölle. Aber die Flammen des Jenseits schlagen auch schon in das Dießseits herein, um die Nacht der ungläubigen Welt zu erleuchten. Wie der Gläubige schon hienieden die Freuden des Himmels anticipirt, so müssen auch hier schon zum Vorgeschmack der Hölle die Feuer des Höllenpfuhls lodern, wenigstens in den Momenten der höchsten Glaubensbegeisterung *). Das Christenthum gebietet allerdings keine Ketzerverfolgungen, noch weniger Bekehrung mit Waffengewalt. Aber insofern der Glaube verdammt, erzeugt er nothwendig feindselige Gesinnungen, die Gesinnungen, aus welchen die Ketzerverfolgung entspringt. Den Menschen zu lieben, der nicht glaubt an Christus, ist eine Sünde gegen Christus, heißt den Feind Christi lieben **). Was Gott, was Christus nicht liebt,

---

*) Auch Gott selbst sparet keineswegs immer die Bestrafung der Gotteslästerer, der Ungläubigen, der Ketzer für die Zukunft auf, sondern er bestraft sie auch oft schon in diesem Leben „seiner Christenheit zu gute und zur Stärkung des Glaubens", so z. B. den Ketzer Cerinthum, den Ketzer Arium. S. Luther (T. XIV. p. 13).

**) Si quis spiritum Dei habet, illius versiculi recordetur: Nonne

das darf der Mensch nicht lieben; seine Liebe wäre ein Widerspruch gegen den göttlichen Willen, also Sünde. Gott liebt zwar alle Menschen, aber nur wenn und weil sie Christen sind oder wenigstens sein können und sein wollen. Christ sein, heißt von Gott geliebt sein, nicht Christ sein, von Gott gehaßt werden, ein Gegenstand des göttlichen Zorns sein *). Der Christ darf also nur den Christen lieben, den Andern nur als möglichen Christen; er darf nur lieben, was der Glaube heiligt, segnet. Der Glaube ist die Taufe der Liebe. Die Liebe zum Menschen als Menschen ist nur die natürliche. Die christliche Liebe ist die übernatürliche, verklärte, geheiligte Liebe; aber die christliche liebt auch nur Christliches. Der Satz: „liebet eure Feinde" bezieht sich nur auf persönliche Feinde, aber nicht auf die öffentlichen Feinde, die Feinde Gottes, die Feinde des Glaubens, die Ungläubigen. Wer den Menschen liebt, der Christus läugnet, Christus nicht glaubt, verläugnet seinen Herrn und Gott; der Glaube hebt die naturgemäßen Bande der Menschheit auf; er setzt an die Stelle der allgemeinen, natürlichen Einheit eine particuläre.

Wende man nicht dagegen ein, daß es in der Bibel heißt: „richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet", daß der Glaube also Gott wie das Gericht, so das Verdammungsurtheil überlasse. Auch dieser und andere ähnliche Sprüche gelten nur im christlichen Privatrecht, aber nicht im

qui oderunt te, Domine, oderam? (Psalt. 139, 21.) Bernhardus. Epist. (193) ad magist. Yvonem Cardin.

*) Qui Christum negat, negatur a Christo. Cyprian (Epist. E. 73, § 18. Edit. Gersdorf).

christlichen Staatsrecht, gehören nur der Moral, nicht der Dogmatik an. Es ist schon Glaubensindifferenz, solche moralische Aussprüche auf das Gebiet der Dogmatik zu ziehen. Die Unterscheidung zwischen dem Ungläubigen und Menschen ist eine Frucht moderner Humanität. Dem Glauben geht der Mensch im Glauben auf; der wesentliche Unterschied des Menschen vom Thiere beruht für ihn nur auf dem religiösen Glauben. Nur der Glaube begreift in sich alle Tugenden, die den Menschen gottwohlgefällig machen; Gott aber ist das Maaß, sein Wohlgefallen die höchste Norm; der Gläubige also allein der legitime, normale Mensch, der Mensch, wie er sein soll, der Mensch, den Gott anerkennt. Wo die Unterscheidung zwischen dem Menschen und dem Gläubigen gemacht wird, da hat sich der Mensch schon vom Glauben abgetrennt; da gilt der Mensch schon für sich selbst, unabhängig vom Glauben. Der Glaube ist daher nur dort ein wahrer, ungeheuchelter, wo die Glaubensdifferenz in aller Schärfe wirkt. Wird die Differenz des Glaubens abgestumpft, so wird natürlich auch der Glaube selbst indifferent, charakterlos. Nur in an sich indifferenten Dingen ist der Glaube liberal. Der Liberalismus des Apostels Paulus hat zur Voraussetzung die Annahme der Grundartikel des Glaubens. Wo Alles auf die Grundartikel des Glaubens ankommt, entsteht der Unterschied zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem. Im Gebiet des Unwesentlichen gibt es kein Gesetz, da seid ihr frei. Aber natürlich nur unter der Bedingung, daß ihr dem Glauben sein Recht ungeschmälert laßt, gewährt euch der Glaube Rechte, Freiheiten.

Es wäre daher ganz falsch, sich so zu helfen, daß man sagte, der Glaube überlasse das Gericht Gott. Er überläßt

ihm nur das moralische Gericht in Betreff des Glaubens, nur das Gericht über die moralische Beschaffenheit desselben, über den erheuchelten oder aufrichtigen Glauben der Christen. Welche zur Linken, welche zur Rechten Gottes stehen werden, das weiß der Glaube. Nur in Rücksicht der Personen weiß er es nicht; aber daß nur die Gläubigen überhaupt Erben des ewigen Reichs sind, das ist außer Zweifel. Aber auch davon abgesehen: der zwischen den Gläubigen und Ungläubigen unterscheidende, der verdammende und belohnende Gott ist nichts andres als der Glaube selbst. Was Gott verdammt, verdammt der Glaube, und umgekehrt. Der Glaube ist ein sein Gegentheil schonungslos verzehrendes Feuer *). Dieses Feuer des Glaubens als objectives Wesen angeschaut ist der Zorn Gottes, oder, was eins ist, die Hölle, denn die Hölle hat offenbar ihren Grund im Zorn Gottes. Aber diese Hölle hat der Glaube in sich selbst, in seinem Verdammungsurtheil. Die Flammen der Hölle sind nur die Funken von dem vertilgenden, zornglühenden Blick, den der Glaube auf die Ungläubigen wirft.

Der Glaube ist also wesentlich parteiisch. Wer nicht für Christus ist, der ist wider Christus **). Für mich oder wider mich. Der Glaube kennt nur Feinde oder Freunde, keine Unparteilichkeit; er ist nur für sich eingenommen. Der Glaube ist wesentlich intolerant — wesentlich, weil mit

---

*) So verfluchte der Apostel Paulus „den Zauberer Elymas", weil er dem Glauben widerstand, zur Blindheit. Apostelgesch. 13, 8—11.

**) Historisch betrachtet, läßt sich dieser Spruch, so wie auch die übrigen S. 384—85 aus der Bibel citirten Sprüche, vollkommen rechtfertigen. Aber die Bibel soll ja kein historisches, sondern unzeitliches, ewiges Buch sein.

dem Glauben immer nothwendig der Wahn verbunden ist, daß seine Sache die Sache Gottes sei, seine Ehre die Ehre Gottes. Der Gott des Glaubens ist an sich nichts andres als das objective Wesen des Glaubens, der Glaube, der sich Gegenstand ist. Es identificirt sich daher auch im religiösen Gemüthe und Bewußtsein die Sache des Glaubens mit der Sache Gottes. Gott selbst ist betheiligt; das Interesse der Gläubigen ist das innerste Interesse Gottes selbst. „Wer Euch antastet, heißt es beim Propheten Sacharja, der tastet seinen (des Herrn) Augapfel an" *). Was den Glauben verletzt, verletzt Gott, was den Glauben negirt, negirt Gott selbst.

Der Glaube kennt keinen andern Unterschied als den zwischen Gottes- und Götzendienst. Der Glaube allein gibt Gott die Ehre; der Unglaube entzieht Gott, was ihm gebührt. Der Unglaube ist eine Injurie gegen Gott, ein Majestätsverbrechen. Die Heiden beten Dämone an; ihre Götter sind Teufel. „Ich sage, daß die Heiden, was sie opfern, das opfern sie den Teufeln und nicht Gott. Nun will ich nicht, daß ihr in der Teufel Gemeinschaft sein sollt" **). Der Teufel ist aber die Negation Gottes; er haßt Gott, will, daß kein Gott sei. So ist der Glaube blind gegen das Gute und Wahre, welches dem Götzendienst zu Grunde liegt; so erblickt er in Allem, was nicht seinem Gotte, d. i. ihm selbst huldigt,

*) Tenerrimam partem humani corporis nominavit, ut apertissime intelligeremus, eum (Deum) tam parva Sanctorum suorum contumelia laedi, quam parvi verberis tactu humani visus acies laeditur. Salvianus l. 8. de gubern. Dei.

**) I. Korinther 10, 20.

Götzendienst, und im Götzendienst nur Teufelswerk. Der Glaube muß daher auch der Gesinnung nach nur negativ sein gegen diese Negation Gottes: er ist also wesentlich intolerant gegen sein Gegentheil, überhaupt gegen das, was nicht mit ihm stimmt. Seine Toleranz wäre Intoleranz gegen Gott, der das Recht zu unbedingter Alleinherrschaft hat. Es soll nichts bestehen, nichts existiren, was nicht Gott, nicht den Glauben anerkennt. „Daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen alle derer Kniee, die im Himmel und auf Erden und unter der Sonne sind, und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr sei zur Ehre Gottes des Vaters"*). Darum postulirt der Glaube ein Jenseits, eine Welt, wo der Glaube keinen Gegensatz mehr hat oder dieser Gegensatz wenigstens nur noch dazu existirt, um das Selbstgefühl des obsiegenden Glaubens zu verherrlichen. Die Hölle versüßt die Freuden der seligen Gläubigen. „Hervortreten werden sie, die Auserwählten, um zu schauen die Qualen der Gottlosen, und bei diesem Anblick werden sie nicht von Schmerz ergriffen; im Gegentheil, indem sie die unaussprechlichen Leiden der Gottlosen sehen, danken sie freudetrunken Gott für ihre Errettung"**).

---

*) Philipper 2, 10. 11. „Wenn man den Namen Jesu Christi höret, so soll erschrecken Alles, was im Himmel und auf Erden ungläubig und gottlos ist." Luther (T. XVI. p. 322). In morte pagani Christianus gloriatur, quia Christus glorificatur. Divus Bernardus. Sermo exhort. ad Milites Templi.

**) Petrus L. l. IV. dist. 50, c. 4. Dieser Satz ist aber keineswegs ein Ausspruch des Petrus L. selbst. Petrus L. ist viel zu bescheiden, schüchtern und abhängig von den Autoritäten des Christenthums, als daß er so eine Behauptung auf seine eigne Faust hin wagte. Nein! Dieser Satz ist ein allgemeiner Ausspruch, ein charakteristischer Ausdruck der christlichen,

Der Glaube ist das Gegentheil der Liebe. Die Liebe erkennt auch in der Sünde noch die Tugend, im Irrthum die Wahrheit. Nur seit der Zeit, wo an die Stelle der Macht des Glaubens die Macht der naturwahren Einheit der Menschheit, die Macht der Vernunft, der Humanität getreten, erblickt man auch im Polytheismus, im Götzendienst überhaupt Wahrheit oder sucht man wenigstens durch positive Gründe zu erklären, was der in sich selbst befangene Glaube nur aus dem Teufel ableitet. Darum ist die Liebe nur identisch mit der Vernunft, aber nicht mit dem Glauben; denn wie die Vernunft, so ist die Liebe freier, universeller, der Glaube aber engherziger, beschränkter Natur. Nur wo Vernunft, da herrscht allgemeine Liebe; die Vernunft ist selbst nichts andres als die universale Liebe. Der Glaube hat die Hölle erfunden, nicht die Liebe, nicht die Vernunft. Der Liebe ist die Hölle ein Greuel, der Vernunft ein Unsinn. Es wäre erbärmlich, in der Hölle nur eine Verirrung des Glaubens, einen falschen Glauben erblicken zu wollen. Die Hölle steht auch schon in der Bibel. Der Glaube ist überhaupt überall sich selbst gleich, wenigstens der positiv religiöse Glaube, der Glaube in dem

---

der gläubigen Liebe. — Die Lehre einiger Kirchenväter, wie z. B. des Origenes, des Gregors von Nyssa, daß die Strafen der Verdammten einst enden würden, stammt nicht aus der christlichen oder kirchlichen Lehre, sondern aus dem Platonismus. Ausdrücklich wurde daher auch die Lehre von der Endlichkeit der Höllenstrafen nicht nur von der katholischen, sondern auch protestantischen Kirche (Augsb. Confess. Art. 17.) verworfen. — Ein köstliches Exempel von der exclusiven, menschenfeindlichen Bornirtheit der christlichen Liebe ist auch die von Strauß (christl. Glaubensl. II. B. S. 547) aus Buddeus citirte Stelle, nach welcher nicht die Kinder der Menschen überhaupt, sondern ausschließlich nur die Kinder der Christen der göttlichen Gnade und Seligkeit theilhaftig werden, wenn sie ungetauft sterben.

Sinne, in welchem er hier genommen wird und genommen werden muß, wenn man nicht die Elemente der Vernunft, der Bildung mit dem Glauben vermischen will — eine Vermischung, in welcher freilich der Charakter des Glaubens unkenntlich wird.

Wenn also der Glaube nicht dem Christenthum widerspricht, so widersprechen ihm auch *nicht die* Gesinnungen, die aus dem Glauben, nicht *die* Handlungen, die aus diesen Gesinnungen sich ergeben. Der Glaube verdammt: alle Handlungen, alle Gesinnungen, welche der Liebe, der Humanität, der Vernunft widersprechen, entsprechen dem Glauben. Alle Greuel der *christlichen Religionsgeschichte*, von denen unsere Gläubigen sagen, daß sie *nicht aus* dem Christenthum gekommen, sind, *weil aus dem Glauben*, aus dem Christenthum entsprungen. Es ist dieses ihr Läugnen sogar eine nothwendige Folge des Glaubens; denn der Glaube *vindicirt* sich nur das Gute, alles Böse aber schiebt er auf den Unglauben oder nicht rechten Glauben oder auf den Menschen überhaupt. Aber gerade darin, daß der Glaube läugnet, daß das Böse im Christenthum *seine* Schuld sei, haben wir den schlagenden Beweis, daß er wirklich der Urheber davon ist, weil den Beweis von seiner Beschränktheit, Parteilichkeit und Intoleranz, vermöge welcher er nur gut ist gegen sich, gegen seine Anhänger, aber böse, ungerecht gegen alles Andere. Das Gute, was von Christen geschehen, hat dem Glauben zufolge nicht der Mensch, sondern der Christ, der Glaube: aber das *Böse* der Christen hat nicht der Christ, sondern der *Mensch* gethan. Die bösen Glaubenshandlungen der Christenheit entsprechen also dem Wesen des Glaubens — des Glaubens, wie er sich selbst schon in der ältesten und heiligsten Urkunde

des Christenthums, der Bibel ausgesprochen. „So Jemand euch Evangelium anders predigt, denn das ihr empfangen habt, der sei verflucht *ἀνάθεμα ἔστω*"*). Galater 1, 9. „Ziehet nicht am fremden Joche mit den Ungläubigen, denn was hat die Gerechtigkeit für Genieß mit der Ungerechtigkeit? Was hat das Licht für Gemeinschaft mit der Finsterniß? Wie stimmet Christus mit Belial? Oder was für ein Theil hat der Gläubige mit dem Ungläubigen? Was hat der Tempel Gottes für eine Gleiche mit den Götzen? Ihr aber seid der Tempel des lebendigen Gottes, wie denn Gott spricht: Ich will in ihnen wohnen und wandeln und will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein. Darum gehet aus von ihnen, und sondert euch ab, spricht der Herr und rühret kein Unreines an: so will ich euch annehmen." 2 Korinther 6, 14—17. „Wenn nun der Herr Jesus wird geoffenbart werden vom Himmel sammt den Engeln seiner Kraft und mit Feuerflammen, Rache zu geben über die, so Gott nicht erkennen und über die so nicht gehorsam sind dem Evangelio unsers Herrn Jesu Christi, welche werden Pein leiden, das ewige Verderben von dem Angesicht des Herrn und von seiner herrlichen Macht, wenn er kommen wird, daß er herrlich erscheine mit seinen Heiligen und wunderbar mit allen Gläubigen." 2 Thessalonicher 1, 7—10. „Ohne Glauben ist es unmöglich Gott gefallen." Hebräer 11, 6. „Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben." Johannes 3, 16.

---

*) „Fugite, abhorrete hunc doctorem." Aber warum soll ich ihn fliehen? weil der Zorn, d. h. der Fluch Gottes auf seinem Haupte ruht.

„Ein jeglicher Geist, der da bekennet, daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, der ist von Gott, und ein jeglicher Geist, der da nicht bekennet, daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, der ist nicht von Gott. Und das ist der Geist des Widerchrists." 1 Johannes 4, 2. 3. „Wer ist ein Lügner, ohne der da läugnet, daß Jesus der Christ sei. Das ist der Widerchrist, der den Vater und den Sohn läugnet." 1 Johannes 2, 22. „Wer übertritt und bleibet nicht in der Lehre Christi, der hat keinen Gott; wer in der Lehre Christi bleibet, der hat beide, den Vater und den Sohn. So Jemand zu Euch kommt und bringet diese Lehre nicht, den nehmet nicht zu Hause und grüßet ihn auch nicht. Denn wer ihn grüßet, macht sich theilhaftig seiner bösen Werke." 2 Joh. 9—11. So spricht der Apostel der Liebe. Aber die Liebe, die er feiert, ist nur die christliche Bruderliebe. „Gott ist der Heiland aller Menschen, sonderlich aber der Gläubigen." 1 Timoth. 4, 10. Ein verhängnißvolles Sonderlich! „Lasset uns Gutes thun an Jedermann, allermeist aber an den Glaubensgenossen!" Galater 6, 10. Ein gleichfalls sehr verhängnißvolles Allermeist! „Einen ketzerischen Menschen meide, wenn er einmal und abermal ermahnet ist, und wisse, daß ein solcher verkehrt ist und sündigt, als der sich selbst verurtheilet hat*). Titus 3, 10. 11. „Wer an den Sohn glaubet, der hat das ewige Leben. Wer dem Sohne

*) Nothwendig ergibt sich hieraus eine Gesinnung, wie sie z. B. Cyprian ausspricht. Si vero ubique haeretici nihil aliud quam adversarii et antichristi nominantur, si vitandi et perversi et a semet ipsis damnati pronuntiantur; quale est ut videantur damnandi a nobis non esse, quos constat apostolica contestatione a semet ipsis damnatos esse. Epistol. 74. (Edit. cit.)

nicht glaubet, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibet über ihm" *). Johannes 3, 36. „Und wer der Kleinen Einen ärgert, die an mich glauben, dem wäre es besser, daß ihm ein Mühlstein an seinen Hals gehängt würde und er in das Meer geworfen würde." Marcus 9, 42. Matthäi 18, 6. „Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden, wer aber nicht glaubet, der wird verdammet werden." Marcus 16, 16. Der Unterschied zwischen dem Glauben, wie er sich in der Bibel bereits ausgesprochen, und dem Glauben, wie er sich in der spätern Zeit geltend gemacht, ist nur der Unterschied zwischen dem Keime und der Pflanze. Im Keime kann ich freilich nicht so deutlich sehen, was in der reifen Pflanze mir in die Augen fällt; und doch lag die Pflanze schon im Keime. Aber was in die Augen fällt, das natürlich wollen die Sophisten nicht mehr anerkennen; sie halten sich nur an den Unterschied zwischen der explicirten und implicirten Existenz; die Identität schlagen sie sich aus dem Sinne.

Der Glaube geht nothwendig in Haß, der Haß in Verfolgung über, wo die Macht des Glaubens keinen Widerstand findet, sich nicht bricht an einer dem Glauben fremden Macht, an der Macht der Liebe, der Humanität, des Rechtsgefühls. Der Glaube für sich selbst erhebt sich nothwendig über die Gesetze der natürlichen Moral. Die Glaubenslehre ist die Lehre der Pflichten gegen Gott — die höch-

*) Die Stelle bei Lucas 9, 56, als deren Parallele Joh. 3, 17 citirt wird, erhält daher ihre Ergänzung und Berichtigung in dem sogleich folgenden Vers 18.: „wer an ihn glaubet, der wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubet, der ist schon gerichtet."

ste Pflicht der Glaube. So viel höher Gott als der Mensch, so viel höher stehen die Pflichten gegen Gott, als gegen den Menschen. Und nothwendig treten die Pflichten gegen Gott in Collision mit den gemein menschlichen Pflichten. Gott wird nicht nur geglaubt, vorgestellt als das gemeinsame Wesen, der Vater der Menschen, die Liebe — solcher Glaube ist Glaube der Liebe — er wird auch vorgestellt als persönliches Wesen, als Wesen für sich. So gut sich daher Gott als ein Wesen für sich vom Wesen des Menschen absondert, so gut sondern sich auch die Pflichten gegen Gott ab von den Pflichten gegen den Menschen — separirt sich im Gemüthe der Glaube von der Moral, der Liebe*). Erwiedere man nicht, daß der Glaube an Gott der Glaube an die Liebe, das Gute selbst, der Glaube also schon ein Ausdruck des sittlich guten Gemüths ist. Im Begriffe der Persönlichkeit verschwinden die ethischen Bestimmungen; sie werden zur Nebensache, zu bloßen Accidenzen. Die Hauptsache ist das Subject, das göttliche Ich. Die Liebe zu Gott selbst ist, weil Liebe zu einem

*) Der Glaube ist zwar nicht „ohne gute Werke", ja es ist so unmöglich nach Luthers Ausspruch, Werke vom Glauben zu scheiden, als unmöglich, Brennen und Leuchten vom Feuer zu scheiden. Aber gleichwohl — und das ist die Hauptsache — gehören die guten Werke nicht in den Artikel von der Rechtfertigung vor Gott, d. h. man wird gerecht vor Gott und „selig ohne die Werke allein durch den Glauben." Der Glaube wird also doch ausdrücklich von den guten Werken unterschieden: nur der Glaube gilt vor Gott, nicht das gute Werk; nur der Glaube ursachet die Seligkeit, nicht die Tugend; nur der Glaube hat also substanzielle, die Tugend nur accidenzielle Bedeutung, d. h. nur der Glaube hat religiöse Bedeutung, göttliche Autorität, nicht die Moral. — Bekanntlich behaupteten Einige sogar, daß die guten Werke nicht nur nicht nöthig, sondern auch sogar „schädlich zur Seligkeit" seien. Ganz richtig.

persönlichen Wesen, keine moralische, sondern persönliche Liebe. Unzählige fromme Lieder athmen nur Liebe zum Herrn, aber in dieser Liebe zeigt sich kein Funke einer erhabnen sittlichen Idee oder Gesinnung.

Der Glaube ist sich das Höchste, weil sein Object eine göttliche Persönlichkeit. Er macht daher von sich die ewige Seligkeit abhängig, nicht von der Erfüllung der gemeinen menschlichen Pflichten. Was aber die ewige Seligkeit zur Folge hat, das bestimmt sich im Sinne des Menschen nothwendig zur Hauptsache. Wie daher innerlich dem Glauben die Ethik subordinirt wird, so kann, so muß sie auch äußerlich, praktisch ihm untergeordnet, ja aufgeopfert werden. Es ist nothwendig, daß es Handlungen gibt, in denen der Glaube im Unterschiede oder vielmehr im Widerspruch mit der Moral zur Erscheinung kommt — Handlungen, die moralisch schlecht, aber dem Glauben nach löblich sind, weil sie nur das Beste des Glaubens bezwecken. Alles Heil liegt am Glauben; Alles daher wieder an dem Heil des Glaubens. Ist der Glaube gefährdet, so ist die ewige Seligkeit und die Ehre Gottes gefährdet. Alles privilegirt daher der Glaube, wenn es nur die Beförderung des Glaubens zum Zwecke hat; denn er ist ja, streng genommen, das einzige subjective Gute im Menschen, wie Gott selbst das einzige gute und positive Wesen, das erste, das höchste Gebot daher: Glaube! *)

*) Causa fidei ... exorbitantem et irregularem prorsus favorem habet et ab omni jure deviare, omnem captivare rationem, nec judiciis laicorum ratione corrupta utentium subjecta creditur. Etenim Causa fidei ad multa obligat, quae alias sunt voluntaria, multa, imo infinita remittit, quae alias praecepta; quae alias valide gesta annullat, et contra quae alias nulla et irrita, fiunt valida ... ex jure canonico. J. H. Boehmeri (Jus Eccles. Lib. V. Tit. VII. § 32. S. auch § 44 u. s. w.)

Eben deßwegen, weil kein natürlicher, innerer Zusammenhang zwischen dem Glauben und der moralischen Gesinnung stattfindet, es vielmehr im Wesen des Glaubens an sich liegt, daß er indifferent ist gegen die moralischen Pflichten *), daß er die Liebe des Menschen der Ehre Gottes aufopfert, eben deßwegen wird gefordert, daß der Glaube gute Werke im Gefolge haben, daß er durch die Liebe sich bethätigen soll. Der gegen die Liebe indifferente oder lieblose Glaube widerspricht der Vernunft, dem natürlichen Rechtssinn des Menschen, dem moralischen Gefühl, als welchem sich die Liebe unmittelbar als Gesetz und Wahrheit aufdringt. Der Glaube wird daher im Widerspruch mit seinem Wesen an sich durch die Moral beschränkt: ein Glaube, der nichts Gutes wirkt, sich nicht durch die Liebe bethätigt, ist kein wahrer, kein lebendiger. Aber diese Beschränkung stammt nicht aus dem Glauben selbst. Es ist die vom Glauben unabhängige Macht der Liebe, die ihm Gesetze gibt; denn es wird hier die moralische Beschaffenheit zum Kriterium der Aechtheit des Glaubens, die Wahrheit des Glaubens von der Wahrheit der Ethik abhängig gemacht — ein Verhältniß, das aber dem Glauben widerspricht.

*) „Placetta de Fide II. Il ne faut pas chercher dans la nature de choses mêmes la veritable cause de l'inseparabilité de la foi et de la pieté. Il faut, si je ne me trompe, la chercher uniquement dans la volonté de Dieu... Bene facit et nobiscum sentit, cum illam conjunctionem (d. h. der Sanctitas oder Virtus mit dem Glauben) a benifica Dei voluntate et dispositione repetit; nec id novum est ejus inventum, sed cum antiquioribus Theologis nostris commune" J. A. Ernesti. (Vindiciae arbitrii divini. Opusc. theol. p. 297.) Si quis dixerit ... qui fidem sine charitate habet, Christianum non esse, anathema sit. Concil. Trid. (Sess. VI. de justif. can. 28.)

Wohl macht der Glaube den Menschen selig; aber so viel ist gewiß: er flößt ihm keine wirklich sittlichen Gesinnungen ein. Bessert er den Menschen, hat er moralische Gesinnungen zur Folge, so kommt das nur aus der innern, vom religiösen Glauben unabhängigen Ueberzeugung von der unumstößlichen Realität der Moral. Nur die Moral ist es, die dem Gläubigen ins Gewissen ruft: Dein Glaube ist nichts, wenn er Dich nicht gut macht, keineswegs aber der Glaube. Wohl kann, nicht ist es zu läugnen, die Gewißheit ewiger Seligkeit, der Vergebung der Sünden, der Begnadigung und Erlösung von allen Strafen den Menschen geneigt machen, Gutes zu thun. Der Mensch, der dieses Glaubens ist, hat Alles; er ist selig*); er wird gleichgültig gegen die Güter dieser Welt; kein Neid, keine Habsucht, kein Ehrgeiz, kein sinnliches Verlangen kann ihn fesseln; alles Irdische schwindet im Hinblick auf die himmlische Gnade und die ewige überirdische Seligkeit. Aber die guten Werke kommen bei ihm nicht aus den Gesinnungen der Tugend selbst. Nicht die Liebe selbst, nicht der Gegenstand der Liebe, der Mensch, die Basis aller Moral, ist die Triebfeder seiner guten Handlungen. Nein! er thut Gutes nicht um des Guten, nicht um des Menschen, sondern um Gottes willen — aus Dankbarkeit gegen Gott, der Alles für ihn gethan und für den er daher auch seinerseits wieder Alles thun muß, was nur immer in seinem Vermögen steht. Er unterläßt die Sünde, weil sie Gott, seinen Heiland, seinen Wohlthäter beleidigt**). Der Begriff der Tugend ist

---

*) S. hierüber Luther z. B. T. XIV. p. 286.

**) „Darum sollen gute Werke dem Glauben folgen, als Danksagungen gegen Gott." (Apol. der Augsf. Conf. Art. 3.) „Wie kann ich Dir

hier der Begriff des vergeltenden Opfers. Gott hat sich für den Menschen geopfert; dafür muß sich jetzt wieder der Mensch Gott opfern. Je größer das Opfer, desto besser die Handlung. Je mehr etwas dem Menschen, der Natur widerspricht, je größer die Negation, desto größer auch die Tugend. Diesen nur negativen Begriff des Guten hat besonders der Katholicismus verwirklicht und ausgebildet. Sein höchster moralischer Begriff ist der des Opfers – daher die hohe Bedeutung der Verneinung der Geschlechtsliebe — der Virginität. Die Keuschheit oder vielmehr Virginität ist die charakteristische Tugend des katholischen Glaubens — deßwegen, weil sie keine Basis in der Natur hat — die überschwänglichste, transcendenteste, phantastischste Tugend, die Tugend des supranaturalistischen Glaubens — dem Glauben die höchste Tugend, aber an sich keine Tugend. Der Glaube macht demnach zur Tugend, was an sich, seinem Inhalt nach keine Tugend ist; er hat also keinen Tugendsinn; er muß nothwendig die wahre Tugend herabsetzen, weil er eine bloße Scheintugend so erhöht, weil ihn kein andrer Begriff als der der Negation, des Widerspruchs mit der Natur des Menschen leitet.

Aber obgleich die der Liebe widersprechenden Handlungen der christlichen Religionsgeschichte dem Christenthum entsprechen, und daher die Gegner des Christenthums recht haben, wenn sie demselben die dogmatischen Greuelthaten der Christen Schuld geben; so widersprechen sie doch auch zu-

---

dann Deine Liebesthaten im Werk erstatten? doch ist noch etwas, das Dir angenehme, wenn ich des Fleisches Lüste dämpf und zähme, daß sie aufs neu mein Herz nicht entzünden mit neuen Sünden." „Will sich die Sünde regen, so bin ich nicht verlegen, der Blick auf Jesu Kreuze ertödtet ihre Reize." Gesangbuch der evangel. Brüdergemeinen.

gleich wieder dem Christenthum, weil das Christenthum nicht nur eine Religion des Glaubens, sondern auch der Liebe ist, nicht nur zum Glauben, sondern auch zur Liebe uns verpflichtet. Die Handlungen der Lieblosigkeit, des Ketzerhasses entsprechen und widersprechen zugleich dem Christenthum? Wie ist das möglich? Allerdings. Das Christenthum sanctionirt zugleich die Handlungen, die aus der Liebe, und die Handlungen, die aus dem Glauben ohne Liebe kommen. Hätte das Christenthum nur die Liebe zum Gesetze gemacht, so hätten die Anhänger desselben Recht, man könnte ihm die Greuelthaten der christlichen Religionsgeschichte nicht als Schuld anrechnen; hätte es nur den Glauben zum Gesetz gemacht, so wären die Vorwürfe der Ungläubigen unbedingt, ohne Einschränkung wahr. Das Christenthum hat die Liebe nicht frei gegeben; sich nicht zu der Höhe erhoben, die Liebe absolut zu fassen. Und es hat diese Freiheit nicht gehabt, nicht haben können, weil es Religion ist — die Liebe daher der Herrschaft des Glaubens unterworfen. Die Liebe ist nur die exoterische, der Glaube die esoterische Lehre des Christenthums — die Liebe nur die Moral, der Glaube aber die Religion der christlichen Religion.

Gott ist die Liebe. Dieser Satz ist der höchste des Christenthums. Aber der Widerspruch des Glaubens und der Liebe ist schon in diesem Satze enthalten. Die Liebe ist nur ein Prädicat, Gott das Subject. Was ist aber dieses Subject im Unterschiede von der Liebe? Und ich muß doch nothwendig so fragen, so unterscheiden. Die Nothwendigkeit der Unterscheidung wäre nur aufgehoben, wenn es umgekehrt hieße: die Liebe ist Gott, die Liebe das absolute Wesen. So bekäme die Liebe die Stellung der Substanz. In

dem Satze: „Gott ist die Liebe" ist das Subject das Dunkel, hinter welches der Glaube sich versteckt; das Prädicat das Licht, das erst das an sich dunkle Subject erhellt. Im Prädicat bethätige ich die Liebe, im Subject den Glauben. Die Liebe füllt nicht allein meinen Geist aus: ich lasse einen Platz für meine Lieblosigkeit offen, indem ich Gott als Subject denke im Unterschied vom Prädicat. Es ist daher nothwendig, daß ich bald den Gedanken der Liebe verliere, bald wieder den Gedanken des Subjects, bald der Gottheit der Liebe die Persönlichkeit Gottes, bald wieder der Persönlichkeit Gottes die Liebe aufopfere. Die Geschichte des Christenthums hat diesen Widerspruch hinlänglich constatirt. Der Katholicismus besonders feierte die Liebe als die wesentliche Gottheit so begeistert, daß ihm in dieser Liebe ganz die Persönlichkeit Gottes verschwand. Aber zugleich opferte er wieder in einer und derselben Seele der Majestät des Glaubens die Liebe auf. Der Glaube hält sich an die Selbstständigkeit Gottes; die Liebe hebt sie auf. Gott ist die Liebe, heißt: Gott ist nichts für sich; wer liebt, gibt seine egoistische Selbstständigkeit auf; er macht, was er liebt, zum Unentbehrlichen, Wesentlichen seiner Existenz. Aber zugleich taucht doch wieder, während ich in die Tiefe der Liebe das Selbst versenke, der Gedanke des Subjects auf und stört die Harmonie des göttlichen und menschlichen Wesens, welche die Liebe gestiftet. Der Glaube tritt mit seinen Prätensionen auf und räumt der Liebe nur so viel ein, als überhaupt einem Prädicat im gewöhnlichen Sinne zukommt. Er läßt die Liebe sich nicht frei entfalten; er macht sie zu einem Abstractum, sich zum Concretum, zur Sache, zum Fundament. Die Liebe des Glaubens ist nur eine rhetorische Figur, eine poetische Fiction

des Glaubens — der Glaube in der Ekstase. Kommt der Glaube wieder zu sich, so ist auch die Liebe dahin.

Nothwendig mußte sich dieser theoretische Widerspruch auch praktisch bethätigen. Nothwendig; denn die Liebe ist im Christenthum befleckt durch den Glauben, sie ist nicht frei, nicht wahrhaft erfaßt. Eine Liebe, die durch den Glauben beschränkt, ist eine unwahre Liebe*). Die Liebe kennt kein Gesetz, als sich selbst; sie ist göttlich durch sich selbst; sie bedarf nicht der Weihe des Glaubens; sie kann nur durch sich selbst begründet werden. Die Liebe, die durch den Glauben gebunden, ist eine engherzige, falsche, dem Begriffe der Liebe, d. h. sich selbst widersprechende Liebe, eine scheinheilige Liebe, denn sie birgt den Haß des Glaubens in sich; sie ist nur gut, so lange der Glaube nicht verletzt wird. In diesem Widerspruch mit sich selbst verfällt sie daher, um den Schein der Liebe zu behalten, auf die teuflischsten Sophismen, wie Augustin in seiner Apologie der Ketzerverfolgungen. Die Liebe ist beschränkt durch den Glauben; sie findet daher auch die Handlungen der Lieblosigkeit, die der Glaube gestattet, nicht im Widerspruch mit sich; sie legt die Handlungen des Hasses, die um des Glaubens willen geschehen, als Handlungen der Liebe aus. Und sie verfällt nothwendig auf solche Widersprüche, weil es schon an und für sich ein Widerspruch ist, daß die Liebe durch den Glauben beschränkt ist. Duldet sie einmal diese

*) Die einzige dem Wesen der Liebe nicht widersprechende Beschränkung ist die Selbstbeschränkung der Liebe durch die Vernunft, die Intelligenz. Liebe, die die Strenge, das Gesetz der Intelligenz verschmäht, ist theoretisch eine falsche, praktisch eine verderbliche Liebe.

Schranke, so hat sie ihr eignes Urtheil, ihr eingebornes Maaß und Kriterium, ihre Selbstständigkeit aufgegeben; sie ist den Einflüsterungen des Glaubens widerstandlos preisgegeben.

Hier haben wir wieder ein Exempel, daß Vieles, was nicht dem Buchstaben nach in der Bibel steht, dem Princip nach doch in ihr liegt. Wir finden dieselben Widersprüche in der Bibel, die wir im Augustin, im Katholicismus überhaupt finden, nur daß sie hier bestimmt ausgesprochen werden, eine augenfällige, darum empörende Existenz bekommen. Die Bibel verdammt durch den Glauben, begnadigt durch die Liebe. Aber sie kennt nur eine auf den Glauben gegründete Liebe. Also auch hier schon eine Liebe, die verflucht, eine unzuverlässige Liebe, eine Liebe, die mir keine Garantie gibt, daß sie sich nicht als Lieblosigkeit bewährt; denn anerkenne ich nicht die Glaubensartikel, so bin ich außer das Gebiet und Reich der Liebe gefallen, ein Gegenstand des Fluchs, der Hölle, des Zornes Gottes, dem die Existenz der Ungläubigen ein Aerger, ein Dorn im Auge ist. Die christliche Liebe hat nicht die Hölle überwunden, weil sie nicht den Glauben überwunden. Die Liebe ist an sich ungläubig, der Glaube aber lieblos. Ungläubig aber ist deßwegen die Liebe, weil sie nichts Göttlicheres kennt als sich selbst, weil sie nur an sich selbst, als die absolute Wahrheit glaubt.

Die christliche Liebe ist schon dadurch eine besondere, daß sie christliche ist, sich christliche nennt. Aber Universalität liegt im Wesen der Liebe. So lange die christliche Liebe die Christlichkeit nicht aufgibt, nicht die Liebe schlechtweg zum obersten Gesetze macht, so lange ist sie eine Liebe, die den Wahrheitssinn beleidigt, denn die Liebe ist es eben, die den

Unterschied zwischen Christenthum und sogenanntem Heidenthum aufhebt, — eine Liebe, die durch ihre Particularität mit dem Wesen der Liebe in Widerspruch tritt, eine abnorme, lieblose Liebe, die daher längst auch mit Recht ein Gegenstand der Ironie geworden ist. Die wahre Liebe ist sich selbst genug; sie bedarf keiner besondern Titel, keiner Autorität. Die Liebe ist das universale Gesetz der Intelligenz und Natur — sie ist nichts andres als die Realisation der Einheit der Gattung auf dem Wege der Gesinnung. Soll diese Liebe auf den Namen einer Person gegründet werden, so ist dieß nur dadurch möglich, daß mit dieser Person superstitiöse Begriffe verbunden werden, seien sie nun religiöser oder speculativer Art. Aber mit der Superstition ist immer Particularismus, mit dem Particularismus Fanatismus verbunden. Die Liebe kann sich nur gründen auf die Einheit der Gattung, der Intelligenz, auf die Natur der Menschheit; nur dann ist sie eine gründliche, im Princip geschützte, garantirte, freie Liebe, denn sie stützt sich auf den Ursprung der Liebe, aus dem selbst die Liebe Christi stammte. Die Liebe Christi war selbst eine abgeleitete Liebe. Er liebte uns nicht aus sich, kraft eigner Vollmacht, sondern kraft der Natur der Menschheit. Stützt sich die Liebe auf seine Person, so ist diese Liebe eine besondere, die nur so weit geht, als die Anerkennung dieser Person geht, eine Liebe, die sich nicht auf den eignen Grund und Boden der Liebe stützt. Sollen wir deßwegen uns lieben, weil Christus uns geliebt? Solche Liebe wäre affectirte, nachgeäffte Liebe. Können wir nur wahrhaft lieben, wenn wir Christus lieben? Aber ist Christus die Ursache der Liebe? Oder ist er nicht vielmehr der Apostel der Liebe? nicht der Grund seiner Liebe die Einheit der Menschennatur? Soll ich

Christus mehr lieben als die Menschheit? Aber solche Liebe, ist sie nicht eine chimärische Liebe? Kann ich über den Begriff der Gattung hinaus? Höheres lieben als die Menschheit? Was Christus adelte, war die Liebe; was er war, hat er von ihr nur zu Lehen bekommen; er war nicht Proprietär der Liebe, wie er dieß in allen superstitiösen Vorstellungen ist. Der Begriff der Liebe ist ein selbstständiger Begriff, den ich nicht erst aus dem Leben Christi abstrahire; im Gegentheil ich anerkenne dieses Leben nur, weil und wenn ich es übereinstimmend finde mit dem Gesetze, dem Begriffe der Liebe.

Historisch ist dieß schon dadurch erwiesen, daß die Idee der Liebe keineswegs nur mit dem Christenthum und durch dasselbe in das Bewußtsein der Menschheit erst kam, keineswegs eine nur christliche ist. Sinnvoll gehen der Erscheinung dieser Idee die Greuel des römischen Reichs zur Seite. Das Reich der Politik, das die Menschheit auf eine ihrem Begriffe widersprechende Weise vereinte, mußte in sich zerfallen. Die politische Einheit ist eine gewaltsame. Roms Despotismus mußte sich nach Innen wenden, sich selbst zerstören. Aber eben durch dieses Elend der Politik zog sich der Mensch ganz aus der herzzerdrückenden Schlinge der Politik heraus. An die Stelle Roms trat der Begriff der Menschheit, damit an die Stelle des Begriffs der Herrschaft der Begriff der Liebe. Selbst die Juden hatten in dem Humanitätsprincip der griechischen Bildung ihren gehässigen religiösen Separatismus gemildert. Philo feiert die Liebe als die höchste Tugend. Es lag im Begriffe der Menschheit selbst, daß die nationellen Differenzen gelöst wurden. Der denkende Geist hatte schon frühe die civilistischen und politischen Trennungen des Menschen vom Menschen überwunden. Aristoteles unterscheidet wohl

den Menschen vom Sklaven und setzt den Sklaven als Menschen auf gleichen Fuß mit dem Herrn, indem er selbst Freundschaft zwischen beiden schließt. Sklaven waren selbst Philosophen. Epiktet, der Sklave, war Stoiker; Antonin, der Kaiser, war es auch. So einte die Philosophie die Menschen. Die Stoiker*) lehrten, der Mensch sei nicht um seinetwillen, sondern um der Andern willen, d. h. zur Liebe geboren — ein Ausspruch, der unendlich mehr sagt, als das rühmlichst bekannte, die Feindesliebe gebietende Wort des Kaisers Antonin. Das praktische Princip der Stoiker ist insofern das Princip der Liebe. Die Welt ist ihnen eine gemeinsame Stadt, die Menschen Mitbürger. Seneca namentlich feiert in den erhabensten Aussprüchen die Liebe, die Clementia, die Humanität besonders gegen die Sklaven. So war der politische Rigorismus, die patriotische Engherzigkeit und Bornirtheit verschwunden.

Eine besondere Erscheinung dieser menschheitlichen Bestrebungen — die volksthümliche, populäre, darum religiöse, allerdings intensivste Erscheinung dieses neuen Princips war das Christenthum. Was anderwärts auf dem Wege der Bildung sich geltend machte, das sprach sich hier als religiöses Gemüth, als Glaubenssache aus. Darum machte das Christenthum selbst wieder eine allgemeine Einheit zu einer besondern, die Liebe zur Sache des Glaubens, aber setzte sie eben dadurch in Widerspruch mit der allgemeinen Liebe. Die Einheit wurde nicht bis auf ihren Ursprung zurückgeführt. Die Nationaldifferenzen verschwanden; dafür tritt aber jetzt die

*) Auch die Peripatetiker; aber sie gründeten die Liebe, auch die gegen alle Menschen, nicht auf ein besonderes, religiöses, sondern ein natürliches Princip.

Glaubensdifferenz, der Gegensatz von Christlich und Unchristlich, heftiger als ein nationeller Gegensatz, häßlicher auch, in der Geschichte auf.

Alle auf eine particuläre Erscheinung gegründete Liebe widerspricht, wie gesagt, dem Wesen der Liebe, als welche keine Schranken duldet, jede Particularität überwindet. Wir sollen den Menschen um des Menschen willen lieben. Der Mensch ist dadurch Gegenstand der Liebe, daß er Selbstzweck, daß er ein vernunft- und liebefähiges Wesen ist. Dieß ist das Gesetz der Gattung, das Gesetz der Intelligenz. Die Liebe soll eine unmittelbare Liebe sein, ja sie ist nur, als unmittelbare, Liebe. Schiebe ich aber zwischen den Andern und mich, der ich eben in der Liebe die Gattung realisire, die Vorstellung einer Individualität ein, in welcher die Gattung schon realisirt sein soll, so hebe ich das Wesen der Liebe auf, störe die Einheit durch die Vorstellung eines Dritten außer uns; denn der Andere ist mir dann nur um der Aehnlichkeit oder Gemeinschaft willen, die er mit diesem Urbild hat, nicht um seinetwillen, d. h. um seines Wesens willen Gegenstand der Liebe. Es kommen hier alle Widersprüche wieder zum Vorschein, die wir in der Persönlichkeit Gottes haben, wo der Begriff der Persönlichkeit nothwendig für sich selbst, ohne die Qualität, welche sie zu einer liebens- und verehrungswürdigen Persönlichkeit macht, im Bewußtsein und Gemüth sich befestigt. Die Liebe ist die subjective Realität der Gattung, wie die Vernunft die objective Realität derselben. In der Liebe, in der Vernunft verschwindet das Bedürfniß einer Mittelsperson. Christus ist selbst nichts als ein Bild, unter welchem sich dem Volksbewußtsein die Einheit der Gattung aufdrang und darstellte. Christus

liebte die Menschen: er wollte sie alle ohne Unterschied des Geschlechts, Alters, Standes, der Nationalität beglücken, vereinen. Christus ist die Liebe der Menschheit zu sich selbst als ein Bild — der entwickelten Natur der Religion zufolge — oder als eine Person — eine Person, die aber — versteht sich als religiöses Object — nur die Bedeutung eines Bildes hat, nur eine ideale ist. Darum wird als Kennzeichen der Jünger die Liebe ausgesprochen. Die Liebe ist aber, wie gesagt, nichts andres als die Bethätigung, die Realisation der Einheit der Gattung durch die Gesinnung. Die Gattung ist kein Abstractum; sie existirt im Gefühle, in der Gesinnung, in der Energie der Liebe. Die Gattung ist es, die mir Liebe einflößt. Ein liebevolles Herz ist das Herz der Gattung. Also ist Christus als das Bewußtsein der Liebe das Bewußtsein der Gattung. Alle sollen wir eins in Christus sein. Christus ist das Bewußtsein unsrer Identität. Wer also den Menschen um des Menschen willen liebt, wer sich zur Liebe der Gattung erhebt, zur universalen, dem Wesen der Gattung adäquaten Liebe*), der ist Christ, der ist Christus selbst. Er thut, was Christus that, was Christus zu Christus machte. Wo also das Bewußtsein der Gattung als Gattung entsteht, da verschwindet Christus, ohne daß sein wahres Wesen vergeht; denn Er war ja der Stellvertreter des Bewußtseins der Gattung, das Bild, unter welchem die Gattung dem Volke

*) Die handelnde Liebe ist und muß natürlich immer eine besondere, beschränkte, d. h. auf das Nächste gerichtete sein. Aber sie ist doch ihrer Natur nach eine universale, indem sie den Menschen um des Menschen willen, den Menschen im Namen der Gattung liebt. Die christliche Liebe dagegen ist ihrer Natur nach exclusiv.

das Bewußtsein der Gattung als das Gesetz seines Lebens beibrachte.

XXVIII. Kapitel.

Schlußanwendung.

In dem entwickelten Widerspruch zwischen Glaube und Liebe haben wir den praktischen, handgreiflichen Nöthigungsgrund, über das Christenthum, über das eigenthümliche Wesen der Religion überhaupt uns zu erheben. Wir haben bewiesen, daß der Inhalt und Gegenstand der Religion ein durchaus menschlicher ist, bewiesen, daß auch die göttliche Weisheit menschliche Weisheit, daß das Geheimniß der Theologie die Anthropologie, des absoluten Geistes der sogenannte endliche subjective Geist ist. Aber die Religion hat nicht das Bewußtsein von der Menschlichkeit ihres Inhalts; sie setzt sich vielmehr dem Menschlichen entgegen, oder wenigstens sie gesteht nicht ein, daß ihr Inhalt menschlicher ist. Der nothwendige Wendepunkt der Geschichte ist daher dieses offne Bekenntniß und Eingeständniß, daß das Bewußtsein Gottes nichts andres ist als das Bewußtsein der Gattung, daß der Mensch sich nur über die Schranken seiner Individualität erheben kann und soll, aber nicht über die Gesetze, die positiven Wesensbestimmungen seiner Gattung, daß der Mensch kein andres Wesen als absolutes Wesen denken, ahnden, vorstellen, fühlen, glauben, wollen, lieben und verehren kann als das Wesen der menschlichen Natur*).

*) Mit Einschluß der Natur, denn wie der Mensch zum Wesen

Unser Verhältniß zur Religion ist daher kein nur negatives, sondern ein kritisches; wir scheiden nur das Wahre vom Falschen — obgleich allerdings die von der Falschheit ausgeschiedene Wahrheit immer eine neue, von der alten wesentlich unterschiedne Wahrheit ist. Die Religion ist das erste Selbstbewußtsein des Menschen. Heilig sind die Religionen, eben weil sie die Ueberlieferungen des ersten Bewußtseins sind. Aber was der Religion das Erste ist, Gott, das ist, wie bewiesen, an sich, der Wahrheit nach das Zweite, denn er ist nur das sich gegenständliche Wesen des Menschen, und was ihr das Zweite ist, der Mensch, das muß daher als das Erste gesetzt und ausgesprochen werden. Die Liebe zum Menschen darf keine abgeleitete sein; sie muß zur ursprünglichen werden. Dann allein wird die Liebe eine wahre, heilige, zuverlässige Macht. Ist das Wesen des Menschen das höchste Wesen des Menschen, so muß auch praktisch das höchste und erste Gesetz die Liebe des Menschen zum Menschen sein. **Homo homini Deus est** — dieß ist der oberste praktische Grundsatz — dieß der Wendepunkt der Weltgeschichte. Die Verhältnisse des Kindes zu den Eltern, des Gatten zum Gatten, des Bruders zum Bruder, des Freundes zum Freunde, überhaupt des Menschen zum Menschen, kurz, die moralischen Verhältnisse sind per se wahrhaft religiöse Verhältnisse. Das Leben ist über-

---

der Natur — dieß gilt gegen den gemeinen Materialismus — so gehört auch die Natur zum Wesen des Menschen — dieß gilt gegen den subjectiven Idealismus, der auch das Geheimniß unsrer „absoluten" Philosophie, wenigstens in Beziehung auf die Natur ist. Nur durch die Verbindung des Menschen mit der Natur können wir den supranaturalistischen Egoismus des Christenthums überwinden.

haupt in seinen wesentlichen, substanziellen Verhältnissen durchaus göttlicher Natur. Seine religiöse Weihe empfängt es nicht erst durch den Segen des Priesters. Die Religion will durch ihre an sich äußerliche Zuthat einen Gegenstand heiligen; sie spricht dadurch sich allein als die heilige Macht aus; sie kennt außer sich nur irdische, ungöttliche Verhältnisse; darum eben tritt sie hinzu, um sie erst zu heiligen, zu weihen.

Aber die Ehe — natürlich als freier Bund der Liebe*) — ist durch sich selbst, durch die Natur der Verbindung, die hier geschlossen wird, heilig. Nur die Ehe ist eine religiöse, die eine wahre ist, die dem Wesen der Ehe, der Liebe entspricht. Und so ist es mit allen sittlichen Verhältnissen. Sie sind nur da moralische, sie werden nur da mit sittlichem Sinne gepflogen, wo sie durch sich selbst als religiöse gelten. Wahrhafte Freundschaft ist nur da, wo die Gränzen der Freundschaft mit religiöser Gewissenhaftigkeit bewahrt werden, mit derselben Gewissenhaftigkeit, mit welcher der Gläubige die Dignität seines Gottes wahrt. Heilig ist und sei Dir die Freundschaft, heilig das Eigenthum, heilig die Ehe, heilig das Wohl jedes Menschen, aber heilig an und für sich selbst.

Im Christenthum werden die moralischen Gesetze als Gebote Gottes gefaßt; es wird die Moralität selbst zum Kriterium der Religiosität gemacht; aber die Ethik hat dennoch untergeordnete Bedeutung, hat nicht für sich selbst die Bedeutung der

*) Ja nur als freier Bund der Liebe; denn eine Ehe, deren Band nur eine äußerliche Schranke, nicht die freiwillige, in sich befriedigte Selbstbeschränkung der Liebe ist, kurz eine nicht selbstbeschloßne, selbstgewollte, selbstgenugе Ehe ist keine wahre und folglich keine wahrhaft sittliche.

Religion. Diese fällt nur in den Glauben. Ueber der Moral schwebt Gott als ein vom Menschen unterschiedenes Wesen, dem das Beste angehört, während dem Menschen nur der Abfall zukommt. Alle Gesinnungen, die dem Leben, dem Menschen zugewendet werden sollen, alle seine besten Kräfte vergeudet der Mensch an das bedürfnißlose Wesen. Die wirkliche Ursache wird zum selbstlosen Mittel, eine nur vorgestellte, imaginäre Ursache zur wahren, wirklichen Ursache. Der Mensch dankt Gott für die Wohlthaten, die ihm der Andere selbst mit Opfern dargebracht. Der Dank, den er seinem Wohlthäter ausspricht, ist nur ein scheinbarer, er gilt nicht ihm, sondern Gott. Er ist dankbar gegen Gott, aber undankbar gegen den Menschen*). So geht die sittliche Gesinnung in der Religion unter! So opfert der Mensch den Menschen Gott auf! Das blutige Menschenopfer ist in der That nur ein roh sinnlicher Ausdruck von dem innersten Geheimniß der Religion. Wo blutige Menschenopfer Gott dargebracht werden, da gelten diese Opfer für die höchsten, das sinnliche Leben für das höchste Gut. Deßwegen opfert man das Leben Gott auf, und zwar in außerordentlichen Fällen; man glaubt damit ihm die größte Ehre zu erweisen. Wenn das Christenthum nicht mehr, wenigstens in unsrer Zeit, blutige Opfer seinem Gott darbringt, so kommt das, abgesehen von andern Gründen, nur

*) „Dieweil Gott wohlthut durch Obrigkeit, Herrn und die Creaturen, so platzet das Volk zu, henget an den Creaturen und nicht an den Schöpfer, sie gehen nicht durch sie zum Schöpfer. Daher ist es gekommen, daß die Heyden aus den Königen haben Götter gemacht .... Denn man kann und will es nicht merken, wie das Werk oder die Wohlthat von Gott komme, und nicht schlecht von der Creatur, ob die wohl ein Mittel ist, dadurch Gott wirket, uns hilft und giebet." Luther. (T. IV. p. 237.)

daher, daß das sinnliche Leben nicht mehr für das höchste Gut gilt. Man opfert dafür Gott die Seele, die Gesinnung, weil diese für höher gilt. Aber das Gemeinsame ist, daß der Mensch in der Religion eine Verbindlichkeit gegen den Menschen — wie die, das Leben des Andern zu respectiren, dankbar zu sein — einer religiösen Verbindlichkeit, das Verhältniß zum Menschen dem Verhältniß zu Gott aufopfert. Die Christen haben durch den Begriff der Bedürfnißlosigkeit Gottes, die nur ein Gegenstand der reinen Anbetung sei, allerdings viele wüste Vorstellungen beseitigt. Aber diese Bedürfnißlosigkeit ist nur ein metaphysischer Begriff, der keineswegs das eigenthümliche Wesen der Religion begründet. Das Bedürfniß der Anbetung nur auf eine Seite, auf die subjective verlegt, läßt, wie jede Einseitigkeit, das religiöse Gemüth kalt; es muß also, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, doch der That nach eine dem subjectiven Bedürfniß entsprechende Bestimmung in Gott gesetzt werden, um Gegenseitigkeit herzustellen. Alle positiven Bestimmungen der Religion beruhen auf Gegenseitigkeit*). Der religiöse Mensch denkt an Gott, weil

*) „Wer mich ehrt, den will ich auch ehren, wer aber mich verachtet, der soll wieder verachtet werden." I. Samuel. 2, 30. Jam se o bone pater, vermis vilissimus et odio dignissimus sempiterno, tamen confidit amari, quoniam se sentit amare, imo quia se amari praesentit, non redamare confunditur ... Nemo itaque se amari diffidat, qui jam amat. Bernardus Ad Thomam. (Epist. 107.) Ein sehr schöner und wichtiger Ausspruch. Wenn ich nicht für Gott bin, ist Gott nicht für mich; wenn ich nicht liebe, bin ich nicht geliebt. Das Passivum ist das seiner selbst gewisse Activum, das Object das seiner selbst gewisse Subject. Lieben heißt Mensch sein, Geliebtwerden heißt Gott sein. Ich bin geliebt, sagt Gott, ich liebe, der Mensch. Erst später kehrt sich dieß um und verwandelt sich das Passivum in das Activum und umgekehrt.

Gott an ihn denkt, er liebt Gott, weil Gott ihn zuerst geliebt hat u. s. w. Gott ist eifersüchtig auf den Menschen — die Religion eifersüchtig auf die Moral*); sie saugt ihr die besten Kräfte aus; sie gibt dem Menschen, was des Menschen ist, aber Gott, was Gottes ist. Und Gottes ist die wahre, seelenvolle Gesinnung, das Herz.

Wenn wir in Zeiten, wo die Religion heilig war, die Ehe, das Eigenthum, die Staatsgesetze respectirt finden, so hat dieß nicht in der Religion seinen Grund, sondern in dem ursprünglich, natürlich sittlichen und rechtlichen Bewußtsein, dem die rechtlichen Verhältnisse als solche für heilig gelten. Wem das Recht nicht durch sich selbst heilig ist, dem wird es nun und nimmermehr durch die Religion heilig. Das Eigenthum ist nicht dadurch heilig geworden, daß es als ein göttliches Institut vorgestellt wurde, sondern weil es durch sich selbst, für sich selbst für heilig galt, wurde es als ein göttliches Institut betrachtet. Die Liebe ist nicht dadurch heilig, daß sie ein Prädicat Gottes, sondern sie ist ein Prädicat Gottes, weil sie durch und für sich selbst göttlich ist. Die Heiden verehren nicht das Licht, nicht die Quelle, weil sie eine Gabe Gottes

*) „Der Herr sprach zu Gideon: Des Volks ist zu viel, das mit dir ist, daß ich sollte Midian in ihre Hände geben; Israel möchte sich rühmen wider mich und sagen: Meine Hand hat mich erlöset" d. h. ne Israel sibi tribuat, quae mihi debentur. Richter 7, 2. „So spricht der Herr: Verflucht ist der Mann, der sich auf Menschen verläßt. Gesegnet aber ist der Mann, der sich auf den Herrn verläßt und der Herr seine Zuversicht ist." Jeremia 17, 5. „Gott will nicht unser Geld, Leib und Gut haben, sondern hat dasselbe dem Kayser (d. h. dem Repräsentanten der Welt, des Staates) gegeben und uns durch den Kayser. Aber das Hertz, welches das größte und beste ist am Menschen, hat er ihm fürbehalten, dasselbe soll man Gott geben, daß wir an ihn gläuben." Luther (Th. XVI. S. 505).

ist, sondern weil sie sich durch sich selbst dem Menschen als etwas Wohlthätiges erweist, weil sie den Leidenden erquickt; ob dieser trefflichen Qualität erweisen sie ihr göttliche Ehre.

Wo die Moral auf die Theologie, das Recht auf göttliche Einsetzung gegründet wird, da kann man die unmoralischsten, unrechtlichsten, schändlichsten Dinge rechtfertigen und begründen. Ich kann die Moral durch die Theologie nur begründen, wenn ich selbst schon durch die Moral das göttliche Wesen bestimme. Widrigenfalls habe ich kein Kriterium des Moralischen und Unmoralischen, sondern eine unmoralische, willkührliche Basis, woraus ich alles Mögliche ableiten kann. Ich muß also die Moral, wenn ich sie durch Gott begründen will, schon in Gott setzen, d. h. ich kann die Moral, das Recht, kurz alle substanziellen Verhältnisse nur durch sich selbst begründen, und begründe sie nur wahrhaft, so wie es die Wahrheit gebietet, wenn ich sie durch sich selbst begründe. Etwas in Gott setzen oder aus Gott ableiten, das heißt nichts weiter als etwas der prüfenden Vernunft entziehen, als unbezweifelbar, unverletzlich, heilig hinstellen, ohne Rechenschaft darüber abzulegen. Selbstverblendung, wo nicht selbst böse, hinterlistige Absicht, liegt darum allen Begründungen der Moral, des Rechts durch die Theologie zu Grunde. Wo es Ernst mit dem Recht ist, bedürfen wir keiner Anfeuerung und Unterstützung von Oben her. Wir brauchen kein christliches Staatsrecht; wir brauchen nur ein vernünftiges, ein rechtliches, ein menschliches Staatsrecht. Das Richtige, Wahre, Gute hat überall seinen Heiligungsgrund in sich selbst, in seiner Qualität. Wo es Ernst mit der Ethik ist, da gilt sie eben an und für sich selbst für eine göttliche Macht. Hat die Moral keinen

Grund in sich selbst, so gibt es auch keine innere Nothwendigkeit zur Moral; die Moral ist dann der bodenlosen Willkühr der Religion preisgegeben.

Es handelt sich also im Verhältniß der selbstbewußten Vernunft zur Religion nur um die Vernichtung einer Illusion — einer Illusion aber, die keineswegs indifferent ist, sondern vielmehr grundverderblich auf die Menschheit wirkt, den Menschen, wie um die Kraft des wirklichen Lebens, so um den Wahrheits- und Tugendsinn bringt; denn selbst die Liebe, an sich die innerste, wahrste Gesinnung, wird durch die Religiosität zu einer nur scheinbaren, illusorischen, indem die religiöse Liebe den Menschen nur um Gotteswillen, also nur scheinbar den Menschen, in Wahrheit nur Gott liebt.

Und wir dürfen nur, wie gezeigt, die religiösen Verhältnisse umkehren, das, was die Religion als Mittel setzt, immer als Zweck fassen, was ihr das Untergeordnete, die Nebensache, die Bedingung ist, zur Hauptsache, zur Ursache erheben, so haben wir die Illusion zerstört und das ungetrübte Licht der Wahrheit vor unsern Augen. Die Sacramente der Taufe und des Abendmahls, die wesentlichen, charakteristischen Symbole der christlichen Religion, mögen uns diese Wahrheit bestätigen und veranschaulichen.

Das Wasser der Taufe ist der Religion nur das Mittel, durch welches sich der heilige Geist dem Menschen mittheilt. Durch diese Bestimmung setzt sie sich aber mit der Vernunft, mit der Wahrheit der Natur der Dinge in Widerspruch. Einerseits liegt etwas an der objectiven, natürlichen Qualität des Wassers, andererseits wieder nichts, ist es ein bloßes willkührliches Mittel der göttlichen Gnade und Allmacht. Von diesen und andern unerträglichen Widersprüchen befreien wir uns,

eine wahre Bedeutung geben wir der Taufe nur dadurch, daß wir sie betrachten als ein Zeichen von der Bedeutung des Wassers selbst. Die Taufe soll uns darstellen die wunderbare, aber natürliche Wirkung des Wassers auf den Menschen. Das Wasser hat in der That nicht nur physische, sondern eben deßwegen auch moralische und intellectuelle Wirkungen auf den Menschen. Das Wasser reinigt den Menschen nicht nur vom Schmutze des Leibes, sondern im Wasser fallen ihm auch die Schuppen von den Augen: er sieht, er denkt klarer; er fühlt sich freier; das Wasser löscht die Glut der Begierde. Wie viele Heilige nahmen zu der natürlichen Qualität des Wassers ihre Zuflucht, um die Anfechtungen des Teufels zu überwinden! Was die Gnade versagte, gewährte die Natur. Das Wasser gehört nicht nur in die Diätetik, sondern auch in die Pädagogik. Sich zu reinigen, sich zu baden, das ist die erste, obwohl unterste Tugend *). Im Schauer des Wassers erlischt die Brunst der Selbstsucht. Das Wasser ist das nächste

---

*) Offenbar ist auch die christliche Wassertaufe nur ein Ueberbleibsel der alten Naturreligionen, wo, wie in der parsischen, das Wasser ein religiöses Reinigungsmittel war. (S. Rhode: Die heilige Sage rc. p. 305, 426 u. f.) Hier hatte jedoch die Wassertaufe einen viel wahreren und folglich tieferen Sinn, als bei den Christen, weil sie sich auf die natürliche Kraft und Bedeutung des Wassers stützte. Aber freilich für diese einfachen Naturanschauungen der alten Religionen hat unser speculativer, wie theologischer Supranaturalismus keinen Sinn und Verstand. — Wenn daher die Perser, die Inder, die Aegyptier, die Hebräer körperliche Reinlichkeit zu einer religiösen Pflicht machten, so waren sie hierin weit vernünftiger als die christlichen Heiligen, welche in der körperlichen Unreinlichkeit das supranaturalistische Princip ihrer Religion veranschaulichten und bewährten. Die Uebernatürlichkeit in der Theorie wird in der Praxis zur Widernatürlichkeit. Die Uebernatürlichkeit ist nur ein Euphemismus für Widernatürlichkeit.

und erste Mittel, sich mit der Natur zu befreunden. Das Wasserbad ist gleichsam ein chemischer Proceß, in welchem sich unsre Ichheit in dem objectiven Wesen der Natur auflöst. Der aus dem Wasser emportauchende Mensch ist ein neuer, wiedergeborner Mensch. Die Lehre, daß die Moral nichts ohne Gnadenmittel vermöge, hat einen guten Sinn, wenn wir an die Stelle der imaginären übernatürlichen Gnadenmittel natürliche Mittel setzen. Die Moral vermag nichts ohne die Natur, sie muß sich an die einfachsten Naturmittel anknüpfen. Die tiefsten Geheimnisse liegen in dem Gemeinen, dem Alltäglichen, was die supranaturalistische Religion und Speculation ignoriren, die wirklichen Geheimnisse imaginären, illusorischen Geheimnissen, so hier die wirkliche Wunderkraft des Wassers einer eingebildeten Wunderkraft aufopfernd. Das Wasser ist das einfachste Gnaden- oder Arzneimittel gegen die Krankheiten der Seele, wie des Leibes. Aber das Wasser wirkt nur, wenn es oft, wenn es regelmäßig gebraucht wird. Die Taufe als ein einmaliger Act ist entweder ein ganz nutzloses und bedeutungsloses, oder, wenn mit ihr reale Wirkungen verknüpft werden, ein abergläubisches Institut. Ein vernünftiges, ehrwürdiges Institut ist sie dagegen, wenn in ihr die moralische und physische Heilkraft des Wassers, der Natur überhaupt versinnlicht und gefeiert wird.

Aber das Sacrament des Wassers bedarf einer Ergänzung. Das Wasser als ein universales Lebenselement erinnert uns an unsern Ursprung aus der Natur, welchen wir mit den Pflanzen und Thieren gemein haben. In der Wassertaufe beugen wir uns unter die Macht der reinen Naturkraft; das Wasser ist der Stoff der natürlichen Gleichheit und Freiheit, der Spiegel des goldnen Zeitalters. Aber wir Menschen unter-

scheiden uns auch von der Pflanzen- und Thierwelt, die wir nebst dem unorganischen Reiche unter den gemeinsamen Namen der Natur befassen — unterscheiden uns von der Natur. Wir müssen daher auch *unsre Distinction*, unsre specifische Differenz feiern. Die Symbole dieses unsers Unterschieds sind *Wein* und *Brot*. Wein und Brot sind ihrer Materie nach Natur-, ihrer Form nach Menschenproducte. Wenn wir im Wasser erklären: der Mensch vermag nichts ohne Natur; so erklären wir durch Wein und Brot: die Natur vermag nichts, wenigstens Geistiges, ohne den Menschen; *die Natur bedarf des Menschen, wie der Mensch der Natur*. Im Wasser geht die menschliche, geistige Thätigkeit zu Grunde; im Wein und Brot kommt sie zum Selbstgenuß. Wein und Brot sind *übernatürliche* Producte — im allein gültigen und wahren, der Vernunft und Natur nicht widersprechenden Sinne. Wenn wir im Wasser die reine Naturkraft anbeten, so beten wir im Weine und Brote die *übernatürliche Kraft des Geistes*, des Bewußtseins, des Menschen an. Darum ist dieses Fest nur für den zum Bewußtsein gezeitigten Menschen; die Taufe wird auch schon den Kindern zu Theil. Aber zugleich feiern wir hier das wahre Verhältniß des Geistes zur Natur: die Natur gibt den Stoff, der Geist die Form. Das Fest der Wassertaufe flößt uns Dankbarkeit gegen die Natur ein, das Fest des Brotes und Weines Dankbarkeit gegen den Menschen. Wein und Brot gehören zu den ältesten Erfindungen. Wein und Brot vergegenwärtigen, versinnlichen uns die Wahrheit, daß der Mensch des Menschen Gott und Heiland ist.

Essen und *Trinken* ist das Mysterium des Abendmahls — Essen und Trinken ist in der That an und für sich selbst

ein religiöser Act; soll es wenigstens sein*). Denke daher bei jedem Bissen Brot, der Dich von der Qual des Hungers erlöst, bei jedem Schlucke Wein, der Dein Herz erfreut, an den Gott, der Dir diese wohlthätigen Gaben gespendet — an den Menschen! Aber vergiß nicht über der Dankbarkeit gegen den Menschen die Dankbarkeit gegen die heilige Natur! Vergiß nicht, daß der Wein das Blut der Pflanze und das Mehl das Fleisch der Pflanze ist, welches dem Wohle Deiner Existenz geopfert wird! Vergiß nicht, daß die Pflanze Dir das Wesen der Natur versinnbildlicht, die sich liebevoll Dir zum Genusse hingibt! Vergiß also nicht den Dank, den Du der natürlichen Qualität des Brotes und Weines schuldest! Und willst Du darüber lächeln, daß ich das Essen und Trinken, weil sie gemeine, alltägliche Acte sind, deßwegen von Unzähligen ohne Geist, ohne Gesinnung ausgeübt werden, religiöse Acte nenne; nun so denke daran, daß auch das Abendmahl ein gesinnungsloser, geistloser Act bei Unzähligen ist, weil er oft geschieht, und versetze Dich, um die religiöse Bedeutung des Genusses von Brot und Wein zu erfassen, in die Lage hinein, wo der sonst alltägliche Act unnatürlich, gewaltsam unterbrochen wird. Hunger und Durst zerstören nicht nur die physische, sondern auch geistige und moralische Kraft des Menschen, sie

*) „Essen und Trinken ist das allerleichteste Werk, da die Menschen nichts liebers thun: Ja das allerfröhlichste Werk in der gantzen Welt ist Essen und Trinken, wie man pfleget zu sagen: Vor Essen wird kein Tantz. It. Auf einem vollen Bauch stehet ein fröhlich Haupt. Summa Essen und Trinken ist ein lieblich nöthig Werk, das hat man bald gelernet und die Leute dahin geweiset. Dasselbe liebliche nöthige Werk nimmt unser lieber Herr Christus und spricht: Ich habe eine fröhliche süße und liebliche Mahlzeit zubereitet, ich will euch kein hart, schwehr Werk auflegen ..... ein Abendmahl setze ich ein“ u. s. w. Luther (Th. XVI. S. 222).

berauben ihn der Menschheit, des Verstandes, des Bewußtseins. O wenn Du je solchen Mangel, solches Unglück erlebtest, wie würdest Du segnen und preisen die natürliche Qualität des Brotes und Weines, die Dir wieder Deine Menschheit, Deinen Verstand gegeben! So braucht man nur den gewöhnlichen gemeinen Lauf der Dinge zu unterbrechen, um dem Gemeinen ungemeine Bedeutung, dem Leben als solchem überhaupt religiöse Bedeutung abzugewinnen. Heilig sei uns darum das Brot, heilig der Wein, aber auch heilig das Wasser! Amen.

Anhang.

Erläuterungen, Bemerkungen, Belegstellen *).

Der Mensch hat sein höchstes Wesen, seinen Gott in sich selbst, aber nicht in sich als Individuum, sondern in seinem Wesen, seiner Gattung. Kein Individuum ist vollkommen adäquat seiner Gattung, aber nur das menschliche Individuum ist sich bewußt des Bruchs zwischen der Gattung und dem Individuum; im Gefühle dieses Bruches wurzelt die Religion. Die Sehnsucht des Menschen über sich hinaus ist nichts andres, als die Sehnsucht nach seinem eignen, aber wahren Wesen, die Sehnsucht, frei zu sein von sich, d. h. von den Schranken und Mängeln seiner Individualität. Die Individualität ist die Selbstbestimmung, die Selbstbeschränkung der Gattung. Nichts hat also der Mensch über sich — nichts ausser das Wesen der Menschheit, welches aber dem bestimmten Menschen selbst wieder in der Gestalt eines bestimmten Menschen gegenübertritt. So hat z. B. das Kind das Wesen des Menschen in der Gestalt seiner Eltern, der Schüler in der Gestalt seines Lehrers über sich. Alle Gefühle aber, die der Mensch vor einem höhern Menschen, ja überhaupt alle sittlichen Gefühle, die der Mensch dem Menschen

*) Die griechischen Stellen wurden zur Erleichterung des Drucks und der Correctur in der deutschen oder lateinischen Uebersetzung gegeben.

gegenüber empfindet, sind **religiöser Natur***). Der Mensch **empfindet nichts Gott gegenüber, was er nicht auch dem Menschen gegenüber** empfindet. **Homo homini Deus est.** Noth lehrt beten; aber im Unglück, im Schmerz fleht auch der Mensch den Menschen fußfällig selbst um Hülfe an. Das Gefühl macht Gott zum Menschen, aber eben deßwegen den Menschen zu Gott. Wie oft ruft im Affect, der allein die Wahrheit unverfälscht ausspricht, der Mensch dem Menschen zu: Du bist, Du warst mein Erretter, mein Heiland, mein Schutzgeist, mein Gott! Heiligen Schauer, Ehrfurcht, Demuth, Andacht empfinden wir auch bei dem Andenken an einen wahrhaft großen und edlen Mann; wir fühlen uns nichtig, wir verschwinden in Nichts auch im Angesicht menschlicher Größe. Kurz die rein, die **wahrhaft menschlichen Empfindungen sind religiöse, aber eben deßwegen auch die religiösen Empfindungen rein menschliche**; nur daß die Empfindungen der Religion unbestimmter sind, aber auch nur dann, wenn der Gegenstand derselben unbestimmt ist. So wie aber Gott positiv bestimmt, Gegenstand positiver Religiosität wird, so wird Gott auch Gegenstand positiver, bestimmter menschlicher Gefühle, Gegenstand der Furcht und Liebe — Gott eben darum ein positiv menschliches Wesen; denn in Gott ist nicht mehr, nichts Andres, als was in der Empfindung ist. Ist im Herzen Furcht und Zagen, so ist in Gott Zorn; ist im Herzen Freude, Hoffnung, Zuversicht, so ist in Gott Liebe. Die Furcht vergegenständlicht sich im Zorn, die Freude in der Liebe, der Barmherzigkeit. „Wie es für mir im Hertzen ist, so ist es für Gott." „Wie mein Hertze ist, so ist Gott." **Luther** (T. I. p. 72). Ein barmherziger und zorniger Gott — **Deus vere irascitur** (**Melanchthon**) — ist

*) Manifestum igitur est tantum **religionis sanguini et affinitati**, quantum ipsis **Diis immortalibus** tributum: quia inter ista tam sancta vincula non magis, quam in aliquo loco sacrato nudare se, nefas esse credebatur. Valer. Max. (l. II. c. I.)

aber nicht mehr ein vom menschlichen Gemüth und Wesen zu unterscheidender Gott. So beugt sich also auch in der Religion der Mensch vor dem Wesen des Menschen selbst wieder in der Gestalt eines persönlich menschlichen Wesens; so erklärt also die Religion selbst ausdrücklich — und alle Anthropomorphismen erklären dieß im Gegensatz zum Pantheismus — quod supra nos nihil ad nos, d. h. ein Gott, der uns keine menschlichen Empfindungen einflößt, uns nicht unsre eignen Empfindungen zurückstrahlt, kurz nicht Mensch mit dem Menschen ist, ein solcher Gott ist nichts für uns, geht uns nichts an. (S. die aus Luther in dieser Schrift citirten Stellen.)

Die Religion hat also keine aparten, ihr eigenthümlich angehörenden Gesinnungen und Empfindungen; sie vindicirt nur die Gesinnungen und Empfindungen, welche der Mensch sich selbst (wie z. B. seinem Gewissen) oder dem andern Menschen oder der Natur gegenüber empfindet, ausschließlich ihrem Gegenstande. Ihr sollt euch nicht fürchten vor den Menschen, sondern vor Gott; ihr sollt nicht lieben — d. h. wahrhaft, um sein selbst willen — den Menschen, sondern Gott; ihr sollt euch nicht demüthigen vor menschlicher Größe, sondern nur vor dem Herrn, nicht glauben und vertrauen dem Menschen, sondern nur Gott. Daher kommt die Gefahr des Götzendienstes im Unterschiede vom Gottesdienste. Daher die „Eifersucht" Gottes. Ego Jehova, Deus tuus, Deus sum zelotypus. Ut zelotypus vir dicitur, qui rivalem pati nequit: sic Deus socium in cultu, quem ab hominibus postulat, ferre non potest. (Clericus Comment. in Exod. c. 20. v. 5.) Eifersucht entsteht darüber, daß ein von mir bevorzugtes, geliebtes Wesen die von mir in Anspruch genommenen Empfindungen und Gesinnungen einem Andern zuwendet. Wie könnte ich aber eifersüchtig werden, wenn die Eindrücke und Empfindungen, die ich in dem geliebten Wesen erregte, ganz eigenthümliche, aparte wären, wesentlich unterschieden von den Eindrücken, die ein Anderer auf dasselbe machen kann? Wären daher die Empfindungen in der Reli-

gion objectiv, wesentlich unterschieden von den Empfindungen außer der Religion, so fiele im Menschen die Möglichkeit des Götzendienstes, in Gott die Möglichkeit der Eifersucht weg. So wie mich die Flöte anders stimmt als die Trompete und ich nicht die Eindrücke von jener mit den Eindrücken von dieser verwechseln kann; so wenig könnte ich auf ein natürliches oder menschliches Wesen die Empfindungen der Religion übertragen, wenn der Gegenstand der Religion, Gott, ein vom menschlichen oder natürlichen Wesen specifisch unterschiedener, folglich auch die Eindrücke desselben auf mich specifische, eigenthümliche wären.

Nur Gefühl ist Gegenstand des Gefühls. Gefühl ist Sympathie; Gefühl entspringt nur in der Liebe des Menschen zum Menschen. Empfindungen hat der Mensch allein für sich; Gefühle nur in Gemeinschaft. Erst im Mitgefühl steigert sich die Empfindung zum Gefühl. Gefühl ist die ästhetische, die menschliche Empfindung; Menschliches nur, respective menschliches Gefühl ist das Object des Gefühls. Im Gefühle verhält sich der Mensch zum andern Menschen als zu sich selbst; er empfindet die Schmerzen, die Freuden des Andern als seine eignen. Also nur durch Mittheilung erhebt sich der Mensch über die nur egoistische Empfindung zum Gefühle — mitgetheilte Empfindung ist Gefühl. Wer kein Bedürfniß der Mittheilung, hat kein Gefühl. Aber was theilt die Hand, der Kuß, der Blick, der Laut, der Ton, das Wort — als Ausdruck der Empfindung — mit? Empfindungen. Dasselbe daher, was ohne den gehörigen Ton, ohne Empfindung ausgesprochen oder vorgetragen, nur ein Gegenstand der indifferenten Vorstellung ist, wird mit Empfindung ausgesprochen oder vorgetragen Gegenstand des Gefühles. Empfindungen empfinden, heißt fühlen. Darum erhebt sich auch die Thierwelt nur in der Geschlechtsempfindung, also nur mo-

mentan, zum Gefühl; denn in dieser Empfindung verhält sich das empfindende Wesen nicht zu sich für sich selbst oder zu einem empfindungslosen Object, sondern zu einem dasselbe empfindenden Wesen, nicht zu einem andern, sondern einem der Gattung nach mit ihm identischen Gegenstande. Darum wird mir auch die Natur nur dann ein Gegenstand des Gefühls, wenn ich sie als ein mir verwandtes, mitleidendes, mitfühlendes Wesen betrachte und empfinde.

Es erhellt aus dem bisher Gesagten, daß nur da, wo an sich, d. h. der Wahrheit, wenn auch nicht der subjectiven Vorstellung nach der Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Wesen aufgehoben, die objective Existenz Gottes, die Existenz Gottes als eines gegenständlichen, andern Wesens aufgegeben ist, daß, sage ich, nur da die Religion zur bloßen Gefühlssache oder umgekehrt das Gefühl zur Hauptsache der Religion gemacht wird. Der letzte Zufluchtsort der Theologie ist daher das Gefühl. Vom Verstande ist Gott aufgegeben; Gott hat nicht mehr die Dignität eines wirklichen Objects, einer dem Verstande imponirenden Realität; darum verlegt man ihn in das Gefühl; im Gefühl glaubt man seiner gewiß und sicher zu sein. Und allerdings ist auch das Gefühl der sicherste Ort; denn das Gefühl zum Wesen der Religion machen, heißt nichts andres als das Gefühl zum Wesen Gottes machen. Und so gewiß ich selbst bin, so gewiß ist mein Gefühl, und so gewiß mein Gefühl, so gewiß mein Gott. Die Gewißheit Gottes ist hier nichts andres, als die Selbstgewißheit des menschlichen Gefühls, die Sehnsucht nach Gott die Sehnsucht nach unbeschränktem, ununterbrochenem, lauterem Gefühle. Im Leben werden die Gefühle unterbrochen; sie verschwinden; auf sie folgt ein Zustand der Leere, der Gefühllosigkeit. Die religiöse Aufgabe ist daher hier, das Gefühl gegen den Wechsel des Lebens zu fixiren und abzusondern von widerlichen Störungen und Beschränkungen — Gott selbst nichts andres als das ungestörte, ununterbrochne Gefühl, das Gefühl, für welches keine Schranke, kein Gegensatz mehr existirt. Wenn

Gott ein von Deinem Gefühl **unterschiednes** Wesen wäre, so würde er Dir ja auch auf **andre Weise**, als blos im Gefühle kund werden; aber eben weil Du ihn **nur im** Gefühl vernimmst, ist er nur im Gefühl, ist er **selbst nur Gefühl**.

Gott ist das höchste, von aller Widerlichkeit befreite Selbstgefühl des Menschen. Gott ist das höchste Wesen; also auch das Gefühl Gottes das höchste Gefühl. Aber ist nicht das höchste Gefühl auch das höchste Selbstgefühl? Fühle ich nicht, indem ich das Höchste fühle, mich auf dem höchsten Standpunkt des Gefühls? So lange ich das Gefühl des Höchsten nicht gehabt, so lange habe ich die Sphäre meines Gefühlsvermögens nicht erschöpft, so lange kenne ich noch nicht vollständig das Wesen des Gefühls. Was wird mir also im Gefühl des höchsten Wesens Gegenstand? nichts andres als das höchste Wesen meines Gefühlsvermögens. So viel einer **fühlen kann**, so viel ist (sein) Gott. Aber der höchste Grad des Gefühlsvermögens ist auch der höchste Grad des Selbstgefühls. Im Gefühle des Niedrigen fühle ich mich selbst erniedrigt, des Hohen selbst erhoben. Selbstgefühl und Gefühl ist überhaupt unzertrennbar, sonst gehörte ja das Gefühl nicht mir selbst an. Also ist Gott als Gefühlsobject, oder, was eins ist, das Gefühl Gottes nichts andres als das höchste Selbstgefühl des Menschen. Gott ist aber das freieste oder vielmehr schlechthin, einzig freie Wesen; Gott also das höchste Freiheitsgefühl des Menschen. Wie könntest Du das höchste Wesen als Freiheit oder die Freiheit als das höchste Wesen empfinden, wenn Du Dich nicht selbst frei fühltest? Aber wann fühlst Du Dich frei? wenn Du Gott fühlst. **Gott fühlen, heißt sich frei fühlen.** Du empfindest z. B. die Begierde, die Leidenschaft, die örtliche und zeitliche Bestimmtheit als Schranken. Was Du als Schranke empfindest, dagegen sträubst Du Dich, davon machst Du Dich los, das

negirst Du. Die Empfindung einer Schranke als Schranke ist schon das Todesurtheil, das Anathema derselben, denn sie ist selbst eine beschränkende, widerliche, negative Empfindung. Nur die Empfindung des Guten, des Positiven ist selbst eine gute, eine positive — eine solche ist die Freude. Nur in der Freude ist die Empfindung in ihrem Elemente, ihrem Paradies, weil in ungeschmälerter Thätigkeit. Die Empfindung des Schmerzes in einem Organ ist nichts andres als die Empfindung einer gestörten, gehemmten, verletzten Thätigkeit, kurz die Empfindung einer Abnormität, darum selbst eine abnorme, anomale, deßhalb schmerzliche Empfindung. Also strebst Du weg von der Empfindung der Schranke zur unbeschränkten Empfindung; Du negirst vermittelst des Willens oder der Phantasie die Schranke; so gibst Du Dir das Gefühl der Freiheit. Dieses Freiheitsgefühl ist Gott. Gott ist erhaben über Begierde und Leidenschaft, erhaben über die Schranken von Raum und Zeit. Aber diese Erhabenheit ist Deine eigne Erhebung über das, was Dir als Schranke erscheint. Erhebt Dich nicht die Erhabenheit des göttlichen Wesens? wie könnte sie dieß, wenn sie außer Dir wäre? Nein; nur für den ist Gott ein erhabnes Wesen, der selbst erhaben denkt und fühlt. Daher ist die Erhabenheit des göttlichen Wesens so verschiedenartig, als das, was von einem Menschen, einem Volke als Schranke seines Selbstgefühls empfunden und folglich von ihm negirt wird.

Der Unterschied zwischen dem „heidnischen" oder philosophischen und christlichen, dem nicht menschlichen, pantheistischen und dem menschlichen, persönlichen Gott reducirt sich nur auf den Unterschied zwischen Herz oder Gemüth und Verstand oder Vernunft. Die Vernunft ist das Selbstgefühl der Gattung als solcher; das Gemüth, das Selbstgefühl der Individualität, die

Vernunft ist, so zu sagen, ein dingliches, das Herz ein persönliches Wesen. Ich bin — ist Sache des Herzens; Ich denke — Sache des Kopfes. Cogito ergo sum? Nein! sentio, ergo sum. Fühlen nur ist mein Sein, Denken mein Nichtsein, Denken die Position der Gattung, die Vernunft das Nichts der Persönlichkeit. Denken ist ein geistiger Selbstbegattungsact. Der populäre Beweis davon ist die Sprache: Sprechen ist eine gegenseitige Befruchtung, Begattung. Nur die Wesen verstehen sich darum, die zu einer Gattung gehören; der Mittheilungstrieb ist der geistige Geschlechtstrieb. Werke zeugt der Kopf, Menschen das Herz. Die Vernunft ist kalt, weil ihr Wahlspruch das audiatur et altera pars, weil sie nicht dem Menschen allein das Wort redet; das Herz aber ist der Mensch, der nur für sich allein Partei nimmt. Die Vernunft liebt auch, was nicht ihres Gleichen, das Herz aber nur, was seines Gleichen ist. Wohl erbarmt sich auch das Herz der Thiere, aber nur weil es im Thiere kein Thier erblickt. Das Herz liebt nur, was es mit sich selbst identificirt. Was Du diesem Wesen anthust, das thust Du mir selbst an. Das Herz liebt nur sich selbst, kommt nicht über sich, nicht über den Menschen hinaus — der übermenschliche Gott ist nichts andres, als das übernatürliche Herz —; das Herz gibt uns nicht den Begriff eines Andern, eines von Uns Unterschiedenen. „Die Natur ist für das Herz ein Echo, in dem es nur sich selbst vernimmt. Die Empfindung versetzt sich außer sich im Uebermaaße ihrer Seligkeit, sie ist die Liebe, die sich keinem Dinge vorenthalten kann, sich jedem hingibt, indem sie nur das als seiend weiß, was sie als empfindend weiß" *). Die Vernunft dagegen erbarmt sich der Thiere, nicht weil sie sich selbst in ihnen findet oder sie mit dem Menschen identificirt, sondern weil sie dieselben als vom Menschen unterschiedne, nicht nur um des Menschen willen existirende, sondern auch

*) S. des Verfassers Leibnitz p. 182.

als selbstberechtigte Wesen anerkennt. Das Herz opfert die Gattung dem Individuum, die Vernunft das Individuum der Gattung auf. Der Mensch ohne Gemüth ist ein Mensch, der keinen eignen Heerd hat. Das Gemüth ist das Hauswesen, die Vernunft die **Res publica** des Menschen. Die Vernunft ist die Wahrheit der Natur, das Herz die Wahrheit des Menschen. Populärer: die Vernunft ist der Gott der Natur, das Herz der Gott des Menschen — ein Unterschied, der übrigens in dieser Schärfe, wie auch die übrigen Unterschiede, nur in der Antithese Giltigkeit hat. Alles, was der Mensch wünscht, aber die Vernunft, aber die Natur versagt, gewährt ihm das Herz. Gott, Unsterblichkeit, Freiheit im supranaturalistischen Sinne existiren nur im Herzen. Das Herz ist selbst die Existenz Gottes, die Existenz der Unsterblichkeit. Begnügt euch mit dieser Existenz! Ihr versteht euer Herz nicht — das ist das Uebel. Ihr wollt eine factische, eine äußere, eine objective Unsterblichkeit, einen Gott außer euch. O welche Täuschung! —

Aber wie das Herz den Menschen von den Schranken und zwar wesenhaften Schranken der Natur erlöst; so erlöst dagegen die Vernunft die Natur von den Schranken der äußerlichen Endlichkeit. Wohl ist die Natur das Licht und Maaß der Vernunft — dieß gilt gegen den naturlosen Idealismus. Nur was natürlich wahr, ist auch logisch wahr; was keinen Grund in der Natur, hat gar keinen Grund. Was kein physikalisches, ist auch kein metaphysisches Gesetz. Jedes wahre Gesetz der Metaphysik läßt sich und muß sich physikalisch bewähren lassen. Aber zugleich ist auch die Vernunft das Licht der Natur — dieß gilt gegen den geist- und vernunftlosen Materialismus. Die Vernunft ist die zu sich selbst gekommene, **in integrum** sich restituirende Natur der Dinge. Die Vernunft reducirt die Dinge aus den Entstellungen und Veränderungen, die sie im Drange der Außenwelt erlitten, auf ihr wahres Wesen zurück. Die meisten, ja fast alle Krystalle — um in die Augen fallende Beweise zu geben — kommen

in der Natur in noch ganz andern Gestalten vor, als in ihrer Grundgestalt; ja viele Krystalle kommen nie in ihrer Grundgestalt zum Vorschein. Indeß die Vernunft der Mineralogie hat die Grundform ausgemittelt. Es ist daher nichts thörichter, als die Natur der Vernunft als ein ihr an sich unbegreifliches Wesen entgegenzusetzen. Wenn die Vernunft die veränderten und verunstalteten Formen auf die primitive Grundform zurückführt, thut sie nicht, was die Natur selbst im Sinne hatte, aber nur in Folge äußerer Hindernisse nicht ausführen konnte? Was thut sie also anders als daß sie die äußern Störungen, Einflüsse und Hemmungen beseitigt, um ein Ding so darzustellen, wie es sein soll, das Dasein der Idee gleich zu machen; denn die Grundgestalt ist die Idee des Krystalls. Ein anderes populäres Beispiel. Der Granit besteht aus Glimmer, Quarz und Feldspath. Aber oft sind ihm noch andere Steinarten beigemengt. Hätten wir nur keine andern Führer und Docenten als die Sinne, so würden wir ohne Bedenken alle die Steine, die wir nur immer im Granit finden, auch zu ihm rechnen; wir würden zu Allem, was uns die Sinne vorsagten, Ja sagen und so nie zum Begriffe des Granits kommen. Aber die Vernunft sagt zu den leichtgläubigen Sinnen: Quod non. Sie unterscheidet; sie sondert die wesentlichen von den zufälligen Bestandtheilen. Die Vernunft ist die Hebamme der Natur, sie explicirt, sie läutert, sie corrigirt, sie berichtigt und ergänzt die Natur. Was nun das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Nothwendige vom Zufälligen, das Eigne vom Fremden sondert, was das gewaltsam Getrennte der Einheit und das gewaltsam Vereinte seiner Freiheit zurückgibt, ist das nicht göttlichen Wesens? solches Thun nicht das Thun der höchsten, der göttlichen Liebe? nicht das Thun einer erlösenden Macht? Und wie wäre es möglich, daß die Vernunft das lautere Wesen der Dinge, den Originaltext der Natur herstellte, wenn sie selbst nicht das lauterste, reinste, originalste Wesen wäre? Aber die Vernunft hat keine Vorliebe für diese oder jene Gat-

tung der Dinge. Sie umfaßt mit gleichem Interesse das ganze Universum: sie interessirt sich für alle Dinge und Wesen ohne Unterschied, ohne Ausnahme — sie würdigt den Wurm, den der menschliche Egoismus mit Füßen tritt, derselben Aufmerksamkeit, als den Menschen, als die Sonne am Firmament. Die Vernunft ist also das allumfassende, das allbarmherzige Wesen, die Liebe des Universums zu sich selbst. Nur der Vernunft ist das große Werk der Auferstehung und Apokatastasis aller Dinge und Wesen, der allgemeinen Erlösung und Versöhnung aufgetragen. Auch nicht das vernunftlose Thier, auch nicht die sprachlose Pflanze, auch nicht der gefühllose Stein soll von diesem Allerseligenfest ausgeschlossen sein. Aber wie wäre es möglich, daß sich die Vernunft für alle Wesen ohne Ausnahme interessirte, wenn die Vernunft nicht selbst unbeschränkten, universalen Wesens wäre? Ist es möglich, daß sich beschränktes Wesen mit unbeschränktem Interesse oder beschränktes Interesse mit unbeschränktem Wesen verträgt? Woraus erkennst Du denn die Beschränktheit des Wesens als eben aus der Beschränktheit des Interesses? So weit das Interesse, so weit erstreckt sich das Wesen. Unendlich ist der Wissenstrieb, unendlich also die Vernunft. Die Vernunft ist die oberste Wesensgattung — darum schließt sie alle Gattungen in das Gebiet des Wissens ein. Die Vernunft kann daher der Einzelne nicht in sich fassen; die Vernunft hat nur in der Gattung ihre adäquate Existenz und zwar in der Gattung, wie sie nicht nur in der Vergangenheit und Gegenwart bereits sich explicirt hat, sondern auch in der uns unbekannten Zukunft noch expliciren wird. In der Vernunftthätigkeit fühle ich einen Unterschied zwischen mir und der Vernunft; dieser Unterschied ist die Gränze der Individualität; im Gefühl fühle ich keinen Unterschied zwischen mir und dem Herzen; mit dem Unterschied fällt auch das Gefühl der Beschränktheit hinweg. Daher kommt es, daß vielen Menschen die Vernunft endlich, nur das Gefühl unendlich zu sein scheint. In der That ist aber auch das Gefühl, das Herz

des Menschen als eines Vernunftwesens so unendlich, so allgemein als die Vernunft, indem der Mensch nur das wahrhaft vernimmt und versteht, wofür er Herz, Gefühl hat.

Die Vernunft ist also das von den unwesentlichen Schranken gereinigte Wesen der Natur und des Menschen in ihrer Identität — das allgemeine Wesen, der allgemeine Gott; das Herz aber, in seiner Differenz von der Vernunft gedacht, der Privatgott des Menschen. Gott ist das emancipirte, das von den Schranken, d. i. Gesetzen der Natur erlöste Herz des Menschen. Das schrankenlose Herz ist das Gemüth, Gott das unbeschränkte Selbstgefühl des menschlichen Gemüthes. Damit kommen wir auf die Differenz von Herz und Gemüth. Das Gemüth im Einklang mit der Natur ist das Herz, das Herz im Widerspruch mit der Natur ist das Gemüth. Oder: das Herz ist das objective, realistische Gemüth, dieses das subjective, idealistische oder richtiger spiritualistische Herz. Die Thräne, welche die Braut Christi über ihren himmlischen Bräutigam vergießt, kommt aus dem Gemüthe, aber die Thräne der realistischen Braut über den irdischen natürlichen Bräutigam quillt aus dem Herzen. Das Gemüth ist transcendenten, übernatürlichen Wesens — das kranke, das leidende, mit der Natur zerfallene, mit der Welt entzweite Herz *) — die Sehnsucht nach Gott und Unsterblichkeit, oder auch wirklich schon, wenn es mit Willenskraft die Negation der Welt vollbracht hat, keinen Widerspruch mehr empfindet, der überschwengliche Genuß himmlischer Seligkeit und Unsterblichkeit — die Entzückung bis in den Himmel. Das Herz anerkennt auch, was dem Herzen widerspricht, anerkennt die Macht des Schicksals, anerkennt auch den Tod der Geliebten,

*) Pascal nennt die Krankheit den natürlichen Zustand des Christen und Augustin (Sermones ad pop. p. 385. c. 7) das Leben im Fleische d. h. dieses wirkliche Leben eine ununterbrochene Krankheit.

aber das Gemüth duldet nichts, was ihm widerspricht; es ist das intolerante, ungebührliche, überschwengliche, sich allein, sich als das absolute Wesen, als das Wesen der Wesen setzende Herz. Das Herz wünscht z. B. zu sein an dem fernen Orte, wo die Geliebten weilen, aber es anerkennt diesen Wunsch mitten im Schmerzgefühl der Trennung nur als einen Wunsch; das Gemüth, unbekümmert um die Gesetze der Wirklichkeit und Nothwendigkeit, verwandelt den Wunsch, augenblicklich da zu sein, wohin wir uns sehnen, in ein reales Wesen, einen Zustand, ein Leben, wo die Unterschiede von Raum und Zeit aufhören. „Wenn wir von Todten auferstehen und neue Leiber überkommen werden, die werden wohl rechte Leiber von Fleisch und Blut und allen Gliedmaaßen seyn; aber sie werden nicht mehr so schwer und ungelenk seyn; sondern gleich wie wir mit Gedanken itzt behend da und dort sind, also werden wirs dazumahl mit dem Leibe können thun.“ Luther (T. XV. p. 291). Darum hat das Herz nur wahre, das Gemüth nur scheinbare Leiden. Die Schmerzen des Herzens sind Thatsachen, die Schmerzen des Gemüthes Vorstellungen. Das Herz blutet, das Gemüth weint. Christus, das Vorbild des christlichen Gemüths, weint über den Tod des Lazarus. Das Herz hat die Natur zur Basis, es hat physiologische Bedeutung; das Herz ist eine physikalische Wahrheit — nicht aber das Gemüth, d. h. das Gemüth gedacht im Unterschiede vom Herzen. Das Herz ist activ, das Gemüth passiv, das Herz hülfreich, das Gemüth trostreich. Das Herz ist Leiden als Mitgefühl, als Mitleiden, das Gemüth Leiden als Selbstgefühl, jenes handelt für Andre, dieses läßt Andre für sich handeln. Das Herz ist bestimmtes, das Gemüth unbestimmtes Gefühl, jenes bezieht sich nur auf wirkliche, dieses auch auf erträumte Gegenstände. Das Gemüth ist das träumerische Herz. Wenn wir Unsterblichkeit wünschen aus Liebe zu Andern, so kommt dieser Wunsch aus dem Herzen; wenn wir aber Unsterblichkeit wünschen um unsretwillen, aus

Mißbehagen, aus Unzufriedenheit mit der wirklichen Welt, so kommt dieser Wunsch aus dem Gemüthe. Im Herzen bezieht sich der Mensch auf Andre, im Gemüthe auf sich. Das Herz ist die Sehnsucht, zu beglücken, das Gemüth, selbst unendlich glücklich zu sein. Das Herz befriedigt sich nur im Andern, das Gemüth in sich selbst. Das in sich selbst befriedigte Gemüth ist Gott. Das Mittelalter ist gemüthlich, aber herzlos; der christliche Himmel gemüthlich, aber herzlos, denn er hat zur Seite die Hölle des Glaubens. Das Herz ist unabhängig vom Christenthum, ja es löscht die religiösen Differenzen aus, denn es ist universell, umfaßt alle Menschen, weil es selbst aus der Gattung, dem gemeinschaftlichen Ursprung abstammt. Das Herz beseligt auch den Ungläubigen, aber das Gemüth ist christlichen Glaubens, hat wenigstens im christlichen Glauben seinen vollen, entsprechenden Ausdruck gefunden. Der Christ findet Gott nicht in der Vernunft; sie ist ihm vielmehr ein atheistisches Wesen; negativ, unbestimmt, indirect ausgesprochen: sie kann Gott nicht fassen, nicht begreifen; denn der Gott, den die Vernunft setzt, ist immer ein Vernunftwesen, das eigne Wesen der Vernunft. Der Christ findet Gott nur im Gemüthe, eben weil das Gemüth sein wahrer Gott ist. Hieraus erhellt auch, daß das Bestreben unserer sogenannten positiven Speculanten oder richtiger Phantasten, die Rechts-, Staats- und Naturverhältnisse, kurz Alles, was dem Gemüthe, dem christlichen Gott zuwider ist und daher im Himmel, d. i. in der Wahrheit des Christenthums aufgehoben wird, aus diesem Gotte abzuleiten, ebenso auf einer Ignoranz der Natur, des Rechts, des Staats, als des Christenthums selbst beruht, daß also dieses Bestreben eben so unvernünftig und unphilosophisch, als unchristlich ist. Kurz, das Herz ist das philosophische, das rationalistische, weltoffne, sonnenklare Gemüth; das Gemüth das mystische, dunkle, weltscheue Herz. Dieser bisher gemachte Unterschied zwischen Gemüth und Herz ist keineswegs nur ein willkührlicher. „Gemüth stammt von muthen, verlangen, wünschen

ab. .... Es bezeichnet also das innere Principium des Menschen von der Seite seines gesammten Begehrungsvermögen, der vernünftigen und sinnlichen und dadurch unterscheidet es sich sowohl von Geist als von Seele.

Nieder am Staube zerstreun sich unsre gaukelnden Wünsche,
Eins wird unser Gemüth droben ihr Sterne bei euch.
(Schiller.)

Das Herz bezeichnet die geselligen Neigungen, womit wir an dem Wohl und Wehe Anderer Theil nehmen" und zwar nur „die geselligen Neigungen, die sich durch Liebe äußern.

Hab ich treu im Busen Dich getragen,
Dich geliebt, wie je ein Herz geliebt."
(Horen.)

J. A. Eberhard Synonymik. Art. Geist. Wenn aber in dieser Schrift Gemüth und Herz bald als gleichbedeutend gebraucht, bald in dem angegebenen Sinne unterschieden werden, so trägt die Schuld dieses Widerspruchs keineswegs nur die Willkühr des Verfassers und des Sprachgebrauchs, welcher Gemüth bald für den ganzen Menschen, bald für Herz setzt, sondern auch der Gegenstand selbst. Das Christenthum ist der Widerspruch von Herz und Gemüth, weil der Widerspruch von Glaube und Liebe. Der Glaube kommt aus dem Gemüthe, die Liebe aber aus dem Herzen.

Die Natur, die Welt hat keinen Werth, kein Interesse für den Christen. Der Christ denkt nur an sich, an sein Seelenheil. A te incipiat cogitatio tua et in te finiatur, nec frustra in alia distendaris, te neglecto. Praeter salutem tuam nihil cogites. De inter. Domo. (Unter den unächten Schriften des h. Bernhard.) Si te vigilanter homo attendas, mirum est, si ad aliud unquam intendas. Divus Bernardus. (Tract. de XII. grad. humil. et sup.) .... Orbe

sit sol major, an pedis unius latitudine metiatur? alieno ex lumine an propriis luceat fulgoribus luna? quae neque scire compendium, neque ignorare detrimentum est ullum..... Res vestra in ancipiti sita est: salus dico animarum vestrarum. Arnobius (adv. gentes l. II. c. 61). Quaero igitur ad quam rem scientia referenda sit; si ad causas rerum naturalium, quae beatitudo erit mihi proposita, si sciero unde Nilus oriatur, vel quicquid de coelo Physici delirant? Lactantius. (Instit. div. l. III. c. 8.) Etiam curiosi esse prohibemur. .... Sunt enim qui desertis virtutibus et nescientes quid sit Deus.... magnum aliquid se agere putant, si universam istam corporis molem, quam mundum nuncupamus, curiosissime intentissimeque perquirant. .... Reprimat igitur se anima ab hujusmodi vanae cognitionis cupiditate, si se castam Deo servare disposuit. Tali enim amore plerumque decipitur, ut (aut) nihil putet esse nisi corpus. Augustinus (de Mor. Eccl. cath. l. I. c. 21). De terrae quoque vel qualitate vel positione tractare, nihil prosit ad spem futuri, cum satis sit ad scientiam, quod scripturarum divinarum series comprehendit, quod Deus suspendit terram in nihilo. Ambrosius (Hexaemeron l. I. c. 6). Longe utique praestantius est, nosse resurrecturam carnem ac sine fine victuram, quam quidquid in ea medici scrutando discere potuerunt. Augustinus (de anima et ejus orig. l. IV. c. 10). „Laß natürliche Kunst fahren..... Ist genug, das Du weißt, daß Feuer heiß, Wasser kalt und feucht ist. .... Wisse, wie Du Deinen Acker, Viehe, Hauß und Kind üben sollst, das ist Dir genug in natürlicher Kunst. Darnach denke, wie Du nur allein Christum erlernest, der wird Dir zeigen Dich selbst, wer Du bist, was Dein Vermögen ist. Also wirst Du Gott und Dich selbst erlernen, welches kein natürlicher Meister noch natürliche Kunst je erfahren hat." Luther (T. XIII. p. 264).

Aus diesen Belegstellen, die sich übrigens bis ins Unzählige vervielfältigen ließen, erhellt zur Genüge, daß das wahre, religiöse Christenthum kein Princip, kein Motiv zu wissenschaftlicher und materieller Cultur in sich hat. Das praktische Ziel und Object des Christen ist einzig der Himmel, d. h. das realisirte Seelenheil. Das theoretische Ziel und Object des Christen aber ist einzig Gott, als das mit dem Seelenheil identische Wesen. Wer aber Gott weiß, weiß Alles. Ja so unendlich mehr Gott ist als die Welt, so unendlich mehr ist auch die Theologie als die Erkenntniß der Welt. Die Theologie macht selig, denn ihr Object ist die personificirte Seligkeit. Infelix homo, qui scit illa omnia (die Creaturen) te autem nescit, Beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Augustin (Confess. l. V. c. 4). Wer möchte, wer könnte also das selige göttliche Wesen mit den unseligen nichtigen Dingen dieser Welt vertauschen? Wohl offenbart sich Gott in der Natur, aber nur unbestimmt, dunkel, nur nach seinen allgemeinsten Eigenschaften; — Sich selbst, sein wahres, sein persönliches Wesen offenbart er nur in der Religion, im Christenthum. Die Erkenntniß Gottes aus der Natur ist Heidenthum, die Erkenntniß Gottes aus sich selbst, aus Christus, in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte, ist Christenthum. Welches Interesse sollte daher für den Christen die Beschäftigung mit den materiellen, natürlichen Dingen haben? Die Beschäftigung mit der Natur, die Cultur überhaupt setzt voraus oder bewirkt wenigstens unfehlbar einen heidnischen, d. i. weltlichen, antitheologischen, antisupranaturalistischen Sinn und Glauben. Die Cultur der modernen christlichen Völker ist daher so wenig aus dem Christenthum abzuleiten, daß sie vielmehr nur aus der Negation des Christenthums, die freilich zunächst nur eine praktische war, begriffen werden kann. Wohl ist überhaupt zu unterscheiden zwischen dem, was die Christen als Christen, und dem, was sie als Heiden, als natürliche Menschen, zwischen dem also, was sie in Uebereinstimmung, und dem,

was sie im Widerspruch mit ihrem Glauben gesagt und gethan haben. (S. hierüber des Verf.'s P. Bayle.)

Wie frivol sind daher die modernen Christen, wenn sie mit den Künsten und Wissenschaften der modernen Völker als Erzeugnissen des Christenthums prahlen! Wie achtbar sind auch in dieser Beziehung den modernen Renommisten gegenüber die ältern Christen! Diese wußten von keinem andern Christenthum als von dem Christenthum, welches in dem christlichen Glauben, in dem Glauben an Christus enthalten ist; rechneten also nicht die Schätze und Reichthümer dieser Welt, nicht Künste und Wissenschaften zum Christenthum. In allen diesen Stücken räumten sie vielmehr den alten Heiden, den Griechen und Römern den Vorzug vor den Christen ein. „Warum verwunderst Du Dich darüber nicht auch, Erasme, daß von Anbegin der Welt her unter den Heyden allezeit höhere, theurere Leute, größer, höher Verstand, viel trefflicher Fleiß, Uebung aller Künste gewest, denn unter Christen oder Gottes Volk? Wie auch Christus selbst sagt, daß die Kinder dieser Welt klüger sind, denn die Kinder des Lichts; welches ein wichtig groß Wort ist. Ja welchen unter den Christen (daß ich der Griechen, Demosthenis und andere geschweige) könnten wir mit Verstand oder Fleiß allein Ciceroni vergleichen?" Luther (T. XIX. p. 37). Quid igitur nos antecellimus? Num ingenio, doctrina, morum moderatione illos superamus? Nequaquam. Sed vera Dei agnitione, invocatione et celebratione praestamus. Melanchthonis (et al. Declam. T. III. de vera invocat. Dei).

In der Religion bezweckt der Mensch sich selbst, oder ist er sich selbst als Gegenstand, als Zweck Gottes Gegenstand. Das Geheimniß der Incarnation ist das Geheimniß der Liebe Gottes zum Menschen,

das Geheimniß der Liebe Gottes aber das Geheimniß der Liebe des Menschen zu sich selbst. Gott leidet — leidet für mich — dieß ist der höchste Selbstgenuß, die höchste Selbstgewißheit des menschlichen Gemüths. „Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn gab." Evangel. Joh. 3, 16. „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? welcher auch seines eignen Sohnes nicht hat verschonet, sondern hat ihn für uns Alle dahingegeben." Römer 8, 31. 32. „Preiset Gott seine Liebe gegen uns, daß Christus für uns gestorben ist." Ebend. 5, 8. „Was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich in dem Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat und sich selbst für mich dargegeben." Galater 2, 20. Siehe auch Epistel an Titum 3, 4. Hebräer 2, 11. Credimus in unum Deum patrem .... et in unum Dominum Jesum Christum filium Dei .... Deum ex Deo .... qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit et incarnatus et homo factus est passus. Fides Nicaenae Synodi.... Servator .... ex praeexcellenti in homines charitate non despexit carnis humanae imbecillitatem, sed ea indutus ad communem venit hominum salutem. Clemens Alex. (Stromata l. VII. Ed. Wirceb. 1779.) Christianos autem haec universa docent, providentiam esse, maxime vero divinissimum et propter excellentiam amoris erga homines incredibilissimum providentiae opus, dei incarnatio, quae propter nos facta est. Gregorii Nysseni (Philosophiae l. VIII. de provid. c. I. 1512. B. Rhenanus. Jo. Cono interp.) Venit siquidem universitatis creator et Dominus: venit ad homines, venit propter homines, venit homo. Divus Bernardus Clarev. (de adventu Domini. Basil. 1552). Videte, Fratres, quantum se humiliavit propter homines Deus. .... Unde non se ipse homo despiciat, propter quem utique ista subire dignatus est Deus. Augustinus (Sermones ad pop. S. 371. c. 3). O homo propter quem

Deus factus est homo, aliquid magnum te credere debes. (S. 380. c. 2.) Quis de se desperet, pro quo tam humilis esse voluit Filius Dei? Derſ. (de Agone Chr. c. 11). Quis potest odire hominem, cujus naturam et similitudinem videt in humanitate Dei? Revera qui odit illum, odit Deum. (Manuale c. 26. unter den unächten Schriften Augustins.) Plus nos amat Deus quam filium pater .... Propter nos filio non pepercit. Et quid plus addo? et hoc filio justo et hoc filio unigenito et hoc filio Deo. Et quid dici amplius potest? et hoc pro nobis, i. e. pro malis etc. Salvianus (de gubernatione Dei. Rittershusius 1611. p. 126—27). Quid enim mentes nostras tantum erigit et ab immortalitatis desperatione liberat, quam quod tanti nos fecit Deus, ut Dei filius .... dignatus nostrum inire consortium mala nostra moriendo perferret. Petrus Lomb. (lib. III. dist. 20. c. 1.) .... Attamen si illa quae miseriam nescit, misericordia non praecessisset, ad hanc cujus mater est miseria, non accessisset. D. Bernardus (Tract. de XII gradibus hum. et sup.). Ecce omnia tua sunt, quae habeo et unde tibi servio. Verum tamen vice versa tu magis mihi servis, quam ego tibi. Ecce coelum et terra quae in ministerium hominis creasti, praesto sunt et faciunt quotidie quaecunque mandasti. Et hoc parum est: quin etiam Angelos in ministerium hominis ordinasti. Transcendit autem omnia, quia tu ipse homini servire dignatus es et te ipsum daturum ei promisisti. Thomas a Kempis (de imit. l. III. c. 10). Ego omnipotens et altissimus, qui cuncta creavi ex nihilo, me homini propter te humiliter subjeci. .... Pepercit tibi oculus meus, quia pretiosa fuit anima tua in conspectu meo (ibid. c. 13). Fili ego descendi de coelo pro salute tua, suscepi tuas miserias, non necessitate, sed charitate trahente (ibid. c. 18). Si consilium rei tantae spectamus, quod totum pertinet, ut s. litterae demonstrant, ad salutem generis humani, quid

potest esse dignius Deo, quam illa tanta hujus salutis cura, et ut ita dicamus, tantus in ea re sumptus? .... Itaque Jesus Christus ipse cum omnibus Apostolis .... in hoc mysterio Filii Dei ἐν σαρκὶ φανερωθέντος angelis hominibusque patefactam esse dicunt magnitudinem sapientis bonitatis divinae. J. A. Ernesti (Dignit. et verit. inc. Filii Dei asserta. Opusc. Theol. Lipsiae 1773. p. 404—5. Wie matt, wie geistlos gegen die Aussprüche des alten Glaubens!) Propter me Christus suscepit meas infirmitates, mei corporis subiit passiones, pro me peccatum h. e. pro omni homine, pro me maledictum factus est etc. Ille flevit, ne tu homo diu fleres. Ille injurias passus est, ne tu injuriam tuam doleres. Ambrosius (de fide ad Gratianum. l. II. c. 4). „Gott uns Menschen nicht entgegen ist. Denn so Gott uns Menschen entgegen und feind wäre, so hätte er wahrlich die arme, elende, menschliche Natur nicht an sich genommen.“ „Wie hoch unser Herr Gott uns geehret hat, daß er seinen Sohn hat Mensch werden lassen! Wie hätte er sich näher zu uns thun können.“ Luther (T. XVI. p. 533, 57. 4). „Ist merklich gesaget, daß er (Stephan) nicht Gott selber, sondern den Menschen Christum gesehen habe, das die lieblichste und gleicheste Natur ist und dem Menschen allertröstlichst, denn ein Mensch sieht einen Menschen lieber, für Engeln und allen Creaturen, sonderlich in den Nöthen.“ Ders. (T. XIII. p. 170).

Deine Monarchieen
Sind es wohl nicht eigentlich,
Die die Herzen ziehen
Wundervolles Herz an Dich
Sondern Dein Menschwerden
In der Füll der Zeit,
Und Dein Gang auf Erden
Voll Mühseligkeit.

Führst Du gleich das Steuerruder
Der gestirnten Monarchie
Bist Du dennoch unser Bruder;
Fleisch und Blut verkennt sich nie.

Das mächtigste Gereize,
Davon mein Herz zerfließt,
Ist, daß mein Herr am Kreuze
Für mich verschieden ist.

Das ist mein eigentlicher Trieb:
Ich liebe Dich für Deine Lieb,
Daß Du Gott Schöpfer, edler Fürst
Für mich das Lämmlein Gottes wirst.

O wüßts und glaubts doch Jedermann,
Daß unser Schöpfer Fleisch annahm
Und seiner armen Menschen Noth
Zu Liebe ging in bittern Tod.
Und daß er wieder auferstund
Und für uns droben sitzt itztund
Als Herr der ganzen Creatur
In unsrer menschlichen Natur.

Dank sei Dir theures Gotteslamm
Mit tausend Sünderthränen,
Du starbst für mich am Kreuzesstamm
Und suchtest mich mit Sehnen.

Dein Blut, Dein Blut das hats gemacht,
Daß ich mich Dir ergeben,
Sonst hätt' ich nie an Dich gedacht
In meinem ganzen Leben.

Hättst Du Dich nicht selber an mich gehangen,
Ich wär Dich nimmer suchen gangen.

O süße Seelenweide
In Jesu Passion!
Es regt sich Schaam und Freude,
Du Gotts und Menschensohn,
Wenn wir im Geist Dich sehen
Für uns so williglich
Ans Kreuz zum Tode gehen
Und jedes denkt: für mich.

Ich glaubs und fühls im Herzen:
Mein Heiland liebet mich.

Der Vater nimmt uns in seinen Hut,
Der Sohn wäscht uns mit seinem Blut,
Der heilig Geist ist stets bemüht,
Daß er uns pfleget und erzieht.

Was hat mein armes Herze
Vor Liebe krank gemacht?
Ach Jesu Tod und Schmerze,
Darein ich ihn gebracht.

Ach König groß zu aller Zeit
Doch mir niemalen größer
Als in dem blutgen Marterkleid.

Mein Freund ist mir und ich bin ihm
Wie's Gnadenstuhles Cherubim:
Wir sehn einander immer an,
So viel er mag, so viel ich kann.
Er sucht in meinem Herzen Ruh
Und ich eil immer seinem zu:
Er wünscht zu sein in meiner Seel
Und ich in seiner Seitenhöhl.

Diese Lieder sind entnommen dem „Gesangbuch zum Gebrauch der evangelischen Brüdergemeine. Gnadau, 1824." Wir sehen an den bisher gegebenen Beispielen deutlich genug, daß das tiefste Mysterium der christlichen Religion sich in das Geheimniß der menschlichen Selbstliebe auflöst, daß aber die religiöse Selbstliebe sich dadurch von der natürlichen unterscheidet, daß sie das Activum in ein Passivum verwandelt. Allerdings abhorrirt das tiefere, das mystisch religiöse Gemüth solchen nackten, unverhohlenen Egoismus, wie er in den Herrnhutischen Liedern ausgesprochen ist; es reflectirt sich in Gott nicht ausdrücklich auf sich selbst zurück; vielmehr es vergißt, negirt sich selbst, fordert selbstlose, interesselose Liebe zu Gott, bezieht Gott auf Gott, nicht auf sich. Causa diligendi Deum, Deus est. Modus sine modo diligere... Qui Domino confitetur, non quoniam sibi bonus est, sed quoniam bonus est, hic vere diligit Deum propter Deum et non propter seipsum. Te enim quodammodo perdere, tanquam qui non

sis et omnino non sentire te ipsum et a temetipso exinaniri et pene annullari, coelestis est conversationis, non humanae affectionis (also das Ideal der Liebe, das aber erst im Himmel realisirt wird). Bernhardus Tract. de dilig. Deo (ad Haymericum). Aber diese freie selbstlose Liebe ist nur der Moment der höchsten religiösen Begeisterung, der Moment der Einigung des Subjects mit dem Object. So wie der Unterschied hervortritt — und er tritt nothwendig hervor — so bezieht sich auch sogleich das Subject als Object Gottes auf sich selbst zurück. Und auch hievon abgesehen: das religiöse Subject negirt nur sein Ich, seine Persönlichkeit, weil es in Gott den Genuß der seligen Persönlichkeit hat, Gott per se das realisirte Wohl der Seele, Gott das höchste Selbst- und Wonnegefühl des menschlichen Gemüths ist. Daher der Ausspruch: Qui Deum non diligit, seipsum non diligit.

Weil und wie Gott leidet, so und darum muß auch der Mensch hinwiederum leiden. Die christliche Religion ist die Religion des Leidens.

Videlicet vestigia Salvatoris sequimur in theatris. Tale nobis scilicet Christus reliquit exemplum, quem flevisse legimus, risisse non legimus. Salvianus (l. c. l. VI. §. 181). Christianorum ergo est pressuram pati in hoc saeculo et lugere, quorum est aeterna vita. Origenes (Explan. in Ep. Pauli ad Rom. l. II. c. II. interp. Hieronymo). Nemo vitam aeternam, incorruptibilem, immortalemque desiderat, nisi eum vitae hujus temporalis, corruptibilis, mortalisque poeniteat. .... Quid ergo cupimus, nisi ita non esse ut nunc sumus? Et quid ingemiscimus, nisi poenitendo, quia ita sumus? Augustinus (Sermones ad pop. S. 351. c. 3). Si quidem aliquid melius et utilius saluti hominum quam pati fuisset, Christus utique verbo et exemplo ostendisset. .... Quoniam

per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei. Thomas a Kempis (de imit. l. II. c. 12). Wenn übrigens die christliche Religion als die Religion des Leidens bezeichnet wird, so gilt dieß natürlich nur von dem Christenthum der alten verirrten Christen. Schon der Protestantismus negirte das Leiden Christi als ein Moralprincip. Der Unterschied zwischen Katholicismus und Protestantismus in dieser Beziehung besteht eben darin, daß dieser aus Selbstgefühl sich nur ans Verdienst, jener aus Mitgefühl auch ans Leiden Christi, als Gebot und Exempel des Lebens, hielt. „Vor Zeiten im Pabstthum hat man des Herrn Leyden also predigt, daß man allein angezeigt hat, wie man seinem Exempel nachfolgen soll. Darnach hat man die Zeit zugebracht mit dem Leyden und Schmertzen Mariä, und mit dem Mitleyden, daß man Christum und seine Mutter hoch beklaget hat und allein darauf gesehen, wie mans kläglich machte und die Leute zum Mitleyden und Weinen bewegte, und wer solches wohl gekont, den hat man für den besten Passionsprediger gehalten. Aber wir predigen des Herrn Leyden also, wie uns die heilige Schrift lehret. .... Christus hat gelitten Gott zu Lob und Ehre .... mir aber und Dir und uns allen hat er gelitten zur Erlösung und Seligkeit .... Causa et Finis, Ursach und Ende des Leydens Christi heißt: für uns gelitten. Diese Ehre soll man keinem andern Leyden geben." Luther (T. XVI. p. 182). „Lämmlein! ich wein nur vor Freuden übers Leiden; das war Deine, aber Dein Verdienst ist meine!" — „Ich weiß von keinen Freuden, als nur aus Deinem Leiden." — „Es bleibt mir ewiglich im Sinn, daß Dich's Dein Blut gekostet, daß ich erlöset bin." — „O mein Immanuel! wie süß ist's meiner Seel', wenn Du mich läßt genießen Dein theures Blutvergießen." „Sünder werden herzensfroh, daß sie einen Heiland haben, ... ihnen ist es wunderschön, Jesum an dem Kreuz zu sehen" (Gesangb. d. ev. Brüdergemeinde). Nicht zu verwundern ist es daher, wenn die heutigen Christen nichts

mehr vom Leiden Christi wissen wollen. Die haben ja erst herausgebracht, was das wahre Christenthum ist — sie stützen sich ja allein auf das göttliche Wort der heiligen Schrift. Und die Bibel hat, wie männiglich bekannt, die köstliche Eigenschaft, daß man Alles in ihr findet, was man nur immer finden will. Was einst, das steht natürlich jetzt nicht mehr drinn. Das Princip der Stabilität ist längst auch aus der Bibel verschwunden; so veränderlich die menschliche Meinung, so veränderlich ist die göttliche Offenbarung. Tempora mutantur. Davon weiß auch die heilige Schrift ein Lied zu singen. Aber das ist eben der Vorzug der christlichen Religion, daß man ihr das Herz aus dem Leibe reißen und doch noch ein guter Christ sein kann. Nur darf nicht der Name angetastet werden. In diesem Punkte sind auch die heutigen Christen noch sehr empfindlich; ja der Name ist es, worin noch allein die modernen Christen mit den alten übereinstimmen. Wie einst der bloße Name Christi Wunder wirkte, so auch jetzt noch; aber freilich Wunder anderer, ja entgegengesetzter Art. Einst trieb nämlich der Name Christi den Antichristen, jetzt treibt er umgekehrt den Christen aus dem Menschen aus. Siehe über die Metamorphosen der christlichen Wunder „Philosophie und Christenthum v. L. F.“

Das Geheimniß der Trinität ist das Geheimniß des gesellschaftlichen, gemeinschaftlichen Lebens — das Geheimniß von Ich und Du.

Unum Deum esse confitemur. Non sic unum Deum, quasi solitarium, nec eundem, qui ipse sibi pater, sit ipse filius, sed patrem verum, qui genuit filium verum, i. e. Deum ex Deo .... non creatum, sed genitum. Concil. Chalced. (Carranza Summa 1559. p. 139). Si quis quod scriptum est: Faciamus hominem, non patrem ad filium dicere, sed ipsum ad semetipsum asserit dixisse

Deum, anathema sit. Concil. Syrmiense (ibid. p. 68). Jubet autem his verbis: Faciamus hominem, prodeat herba. Ex quibus apparet, Deum cum aliquo sibi proximo sermones his de rebus conserere. Necesse est igitur aliquem ei adfuisse, cum quo universa condens, colloquium miscebat. Athanasius. (Contra Gentes Orat. Ath. Opp. Parisiis 1627. T. I. p. 51.) Professio enim consortii sustulit intelligentiam singularitatis, quod consortium aliquid nec potest esse sibi ipsi solitario, neque rursum solitudo solitarii recipit: faciamus. .... Non solitario convenit dicere: faciamus et nostram. Petrus Lomb. (l. I. dist. 2. c. 3. e.) Auch die Protestanten erklären noch diese Stelle so: Quod profecto aliter intelligi nequit, quam inter ipsas trinitatis personas quandam de creando homine institutam fuisse consultationem. J. F. Buddei (Comp. Inst. Theol. dog. cur. J. G. Walch. l. II. c. 1. §. 45). „Lasset uns machen ist ein Wort eines bedachten Raths. .... Und aus den Worten erzwinget sichs abermal, daß in der Gottheit mehr denn eine Person seyn müsse .... Denn das Wörtlein (uns) zeiget an, daß der, der da redet, nicht alleine sey, wiewohl die Jüden den Text verspotten, damit, daß also eine Weise sey zu reden, auch wo nicht mehr denn eine Person sei." Luther (T. I. p. 19). Aber nicht nur Berathschlagungen und Gespräche, sondern auch Verabredungen, ja Verträge finden, gerade wie in der menschlichen Gesellschaft, zwischen den Hauptpersonen der Trinität statt. Nihil aliud superest, quam ut consensum quemdam patris ac filii adeoque quoddam velut pactum (in Betreff nämlich der Erlösung der Menschen) inde concludamus. Buddeus (Comp. l. IV. c. I. §. 4. Not. 2). Da aber das wesentliche Band der göttlichen Personen die Liebe ist, so ist die Trinität das himmlische Vorbild des innigsten, des ehelichen Liebesbundes. Nunc Filium Dei .... precemur, ut spiritu sancto suo, qui nexus est et vinculum mutui amoris inter aeternum patrem ac

filium, sponsi et sponsae pectora conglutinet. Or. de Conjugio (Declam. Melanchth. T. III. p. 453).

Die Unterschiede im göttlichen Wesen der Dreieinigkeit sind natürliche, physikalische Unterschiede. Iam de proprietatibus personarum videamus. .... Et est proprium solius patris, non quod non est natus ipse, sed quod unum filium genuerit, propriumque solius filii, non quod ipse non genuit, sed quod de patris essentia natus est. .... Hylarius in l. III. de trinitate: .... Nos filii Dei sumus, sed non talis hic filius. Hic enim verus et proprius est filius origine, non adoptione, veritate, non nuncupatione, nativitate, non creatione. Petrus L. (l. I. dist. 26. c. 2. u. 4). Quodsi dum eum aeternum confitemur, profitemur ipsum Filium ex Patre, quomodo is, qui genitus est, genitoris frater esse poterit? .... Non enim ex aliquo principio praeexistente Pater et Filius procreati sunt, ut fratres existimari queant, sed Pater principium Filii et genitor est: et Pater Pater est neque ullius Filius fuit, et Filius Filius est et non frater. Athanasius. (Contra Arianos. Orat. II. Ed. c. T. I. p. 320.) Qui (Deus) cum in rebus quae nascuntur in tempore, sua bonitate effecerit, ut suae substantiae prolem quaelibet res gignat, sicut homo gignit hominem, non alterius naturae, sed ejus cujus ipse est, vide quam impie dicatur ipse non genuisse id quod ipse est. Augustinus. (Ep. 170. §. 6. Ed. Antw. 1700.) Ut igitur in natura hominum filium dicimus genitum de substantia patris, similem patri: ita secunda persona Filius dicitur, quia de substantia Patris natus est et ejus est imago. Melanchthon. (Loci praecipui Theol. Witebergae 1595. p. 30.) „Wie ein leiblicher Sohn Fleisch und Blut und sein Wesen vom Vater hat: also hat auch der Sohn Gottes, vom Vater gebohren, sein göttlich Wesen und Natur vom Vater von Ewigkeit." Luther (T. IX. p. 408). H. A. Roel, ein Theologe aus der Schule des Cartesius und Coccejus, hatte die These aufgestellt:

Filium Dei, secundam Deitatis personam improprie dici genitam. Dagegen erhob sich sogleich sein Collega Camp. Vitringa, erklärte dieselbe für eine unerhörte These und behauptete: generationem Filii Dei ab aeterno propriissime enunciari. Auch noch andre Theologen traten dagegen auf und erklärten: generationem in Deo esse maxime veram et propriam (Acta Erudit. Supplem. T. I. S. VII. p. 377 etc.). Daß auch in der Bibel der Filius Dei einen wirklichen Sohn bedeutet, das geht unzweideutig aus der Stelle hervor: „also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab." Soll die Liebe Gottes, die uns diese Stelle vorhält, eine Wahrheit sein, so muß auch der Sohn eine und zwar, deutsch gesagt, physikalische Wahrheit sein. Darauf liegt der Accent, daß er seinen Sohn für uns dahin gab — darin nur der Beweis von der Größe seiner Liebe. Richtig trifft daher den Sinn der Bibel das Gesangbuch der evangelischen Brüdergemeinde, wenn es darin „von dem Vater unsers Herrn Jesu Christi, der auch unser Vater ist" also heißt:

Sein Sohn ist ihm nicht zu theuer,
Nein! er gibt ihn für mich hin,
Daß er mich vom ew'gen Feuer
Durch sein theures Blut gewinn.

Also hast Du die Welt geliebt,
Daß sich Dein Herz drein ergibt,
Den Sohn, der Deine Freud' und Leb'n,
In Noth und Tod dahin zu geb'n.

Gott ist ein in sich dreifaches, dreipersönliches Wesen, heißt: Gott ist nicht nur ein metaphysisches, abstractes, geistiges, sondern physikalisches Wesen. Der Centralpunkt der Trinität ist der Sohn, denn der Vater ist Vater nur durch den Sohn, das Geheimniß der Zeugung aber das Geheimniß der Physik. Der Sohn ist das in Gott befriedigte Bedürfniß der Sinnlichkeit oder des Herzens, denn alle

Digitized by Google

Herzenswünsche, selbst der Wunsch eines persönlichen Gottes und der Wunsch himmlischer Seligkeit sind sinnliche Wünsche — ja sinnliche Wünsche; denn das Herz ist wesentlich materialistisch, es befriedigt sich nur in einem Gegenstand, der gesehen und gefühlt wird. Dieß erhellt besonders daraus, daß der Sohn auch inmitten der göttlichen Dreieinigkeit den menschlichen Leib zu einem wesentlichen, bleibenden Attribut hat. Ambrosius: scriptum est Ephes. I.: Secundum carnem igitur omnia ipsi subjecta traduntur. Chrysostomus: Christum secundum carnem pater jussit a cunctis angelis adorari. Theodoretus: Corpus dominicum surrexit quidem a mortuis, divina glorificata gloria .... corpus tamen est et habet, quam prius habuit, circumscriptionem. (S. Concordienbuchs-Anhang. „Zeugnisse der h. Schrift und Altväter von Christo" und Petrus L. l. III. dist. 10. c. 1. 2. S. hierüber auch Luther T. XIX. p. 464—468.) Uebereinstimmend hiemit singt die evangelische Brüdergemeinde: „Will in Lieb' und Glauben Dich stets umfassen, bis ich, wenn einst mein Mund wird erblassen, Dich leiblich seh." „Wir danken Dir, Herr Jesu Christ, daß Du gen Himmel g'fahren bist. Dein Abschied und was da geschehn, zielt auf ein fröhlichs Widersehn: Die Reise, die das Haupt gethan, ist gleichfalls seiner Glieder Bahn." „Dein' Augen, Deinen Mund, den Leib für uns verwundt, drauf wir so fest vertrauen, das werd ich alles schauen."

Deßwegen eben ist der Sohn Gottes der Lieblingssohn des menschlichen Herzens, der Bräutigam der Seele, der Gegenstand einer förmlichen, persönlichen Liebe. O Domine Jesu, si adeo sunt dulces istae lachrymae, quae ex memoria et desiderio tui excitantur, quam dulce erit gaudium, quod ex manifesta tui visione capietur? Si adeo dulce est flere pro te, quam dulce erit gaudere de te. Sed quid hujusmodi secreta colloquia proferimus in publicum? Cur ineffabiles et innarrabiles affectus communibus verbis conamur exprimere? Inexperti talia non intelligunt.

Zelotypus est sponsus iste. .... Delicatus est sponsus iste. Scala Claustralium (sive de modo orandi. Unter den unächten Schriften des h. Bernhard.) Luge propter amorem Jesu Christi, sponsi tui, quosque eum videre possis. (De modo bene vivendi. Sermo X. Ebend.) Adspectum Christi, qui adhuc inadspectabilis et absens amorem nostrum meruit et exercuit, frequentius scripturae commemorant. Joh. 14, 3. I. Ioh. 3, 1. I. Pet. 1, 8. I. Thess. 4, 17. Ac quis non jucundum credat videre corpus illud, cujus velut instrumento usus est filius Dei ad expianda peccata, et absentem tandem amicum salutare? Doederlein (Inst. Theol. Chr. l. II. P. II. C. II. Sect. II. §. 302. Obs. 3). Quod oculis corporis Christum visuri simus, dubio caret. J. Fr. Buddeus (Comp. Inst. Theol. Dogm. l. II. c. III. §. 10).

Der Unterschied zwischen dem sohnerfüllten oder sinnlichen und dem sohnlosen oder sinnlichkeitslosen Gott ist nichts weiter als der Unterschied zwischen dem mystischen und dem rationellen, vernünftigen Menschen. Der vernünftige Mensch lebt und denkt; er ergänzt den Mangel des Denkens durch das Leben, und den Mangel des Lebens durch das Denken, sowohl theoretisch, indem er aus der Vernunft selbst sich von der Realität der Sinnlichkeit überzeugt, als praktisch, indem er die Lebensthätigkeit mit der geistigen Thätigkeit verbindet. Was ich im Leben habe, brauche ich nicht im Geiste, nicht im metaphysischen Wesen, nicht in Gott zu setzen — Liebe, Freundschaft, Anschauung, die Welt überhaupt gibt mir, was mir das Denken nicht gibt, nicht geben kann, aber auch nicht geben soll. Aber eben deßwegen lege ich im Denken die sinnlichen Herzensbedürfnisse beiseite, um die Vernunft nicht durch Begierden zu verdunkeln — in der Sonderung der Thätigkeiten besteht die Weisheit des Lebens und Denkens — ich brauche keinen Gott, der mir durch eine mystische, imaginäre Physik den Mangel der wirklichen ersetzt. Mein Herz ist befriedigt, wenn ich geistig thätig bin — ich denke daher dem ungebehrdigen, seine Grenzen überspringenden, sich in die

Angelegenheiten der Vernunft ungebührlich einmischenden Herzen gegenüber kalt, indifferent, abstract, d. h. frei — ich denke also nicht, um mein Herz zu befriedigen, sondern um meine durch das Herz nicht befriedigte Vernunft zu befriedigen; ich denke nur im Interesse der Vernunft, aus reinem Erkenntnißtriebe, will von Gott nur den Genuß der lautern, unvermischten Intelligenz. Nothwendig ist daher der Gott des rationellen Kopfes ein andrer, als der Gott des nur sich selbst im Denken, in der Vernunft befriedigen wollenden Herzens. Und dieß will eben der mystische Mensch, der nicht das läuternde Feuer der scheidenden und begränzenden Kritik verträgt; denn sein Kopf ist stets umnebelt von den Dämpfen, die aus der ungelöschten Brunst seines begehrlichen Gemüths aufsteigen. Er kommt nie zum abstracten, d. h. interesselosen, freien Denken, aber eben deßwegen auch nie zur Anschauung der Dinge in ihrer einfachen Natürlichkeit, Wahrheit und Wirklichkeit; er identificirt daher, ein geistiger Hermaphrodit, unmittelbar, ohne Kritik das männliche Princip des Denkens und das weibliche der sinnlichen Anschauung, d. h. er setzt sich einen Gott, in dem er in der Befriedigung seines Erkenntnißtriebes unmittelbar zugleich seinen Geschlechtstrieb, d. h. den Trieb nach einem persönlichen Wesen befriedigt. So ist auch nur aus der Unzucht eines mystischen Hermaphroditismus, aus einem wollüstigen Traume, aus einer krankhaften Metastase des Zeugungsstoffes in das Hirn das Monstrum der Schelling'schen Natur in Gott entsprossen; denn diese Natur repräsentirt, wie gezeigt, nichts weiter als die das Licht der Intelligenz verfinsternden Begierden des Fleisches.

In Betreff der Trinität noch diese Bemerkung. Die ältern Theologen sagten, daß die wesentlichen Attribute Gottes als Gottes schon aus dem Lichte der natürlichen Vernunft erhellten. Warum anders aber kann die Vernunft aus sich selbst das göttliche Wesen erkennen, als weil das göttliche Wesen nichts andres ist als das eigne objective Wesen

der Intelligenz? Von der Trinität aber sagten sie, daß sie nur aus der Offenbarung erkennbar sei. Warum nicht aus der Vernunft? weil sie der Vernunft widerspricht, d. h. weil sie kein Vernunftbedürfniß, sondern ein sinnliches, gemüthliches Bedürfniß ausdrückt. Uebrigens heißt: Etwas stammt aus der Offenbarung, überhaupt nur so viel als: Etwas ist uns nur auf dem Wege der Tradition zugekommen. Die Dogmen der Religion sind entsprungen zu gewissen Zeiten, aus bestimmten Bedürfnissen, unter bestimmten Verhältnissen und Vorstellungen; deßwegen den Menschen einer spätern Zeit, in der diese Verhältnisse, Bedürfnisse, Vorstellungen verschwunden, etwas Unverständliches, Unbegreifliches, nur Ueberliefertes, d. h. Geoffenbartes. Der Gegensatz von Offenbarung und Vernunft reducirt sich nur auf den Gegensatz von Geschichte und Vernunft, nur darauf, daß die Menschheit zu einer gewissen Zeit nicht mehr kann, was sie zu einer andern Zeit recht gut vermochte, gleichwie auch der Mensch als Individuum nicht gleichgültig zu jeder Zeit, sondern nur in den Momenten besondrer Aufforderung von Außen und Aufregung von Innen sein Vermögen entfaltet. So entstehen die Werke des Genies immer nur unter ganz besondern, nur einmal so zusammentreffenden innern und äußern Bedingungen; sie sind *ἅπαξ λεγόμενα*. „Einmal ist alles Wahre nur." Daher dem Menschen in spätern Jahren oft die eignen Werke ganz fremd und unbegreiflich vorkommen. Er weiß jetzt nicht mehr, wie er sie erzeugte und erzeugen konnte, d. h. er kann sie sich jetzt nicht mehr aus sich erklären, noch weniger wieder hervorbringen. Das soll aber auch nicht sein. Solche Repetition wäre unnöthig, und, weil unnöthig, geistlos. Wir wiederholen es: „Einmal ist alles Wahre nur." Nur was einmal, geschieht nothwendig, und nur, was nothwendig, ist wahr. Die Noth ist das Geheimniß jeder wahren Schöpfung. Nur wo Noth, da wirkt Natur, und nur wo Natur, da wirkt Genie, der Geist der unfehlbaren Wahrheit. So thöricht es daher wäre, wenn wir in reifern Jahren die Werke unsrer Jugend,

weil ihr Inhalt und Ursprung uns fremd und unbegreiflich geworden, aus einer besondern Inspiration von Oben her ableiten wollten; so thöricht ist es, den Lehren und Vorstellungen einer vergangenen Zeit deßwegen, weil die nachgekommenen Menschen sie nicht mehr in ihrer Vernunft finden, einen die menschlichen Kräfte übersteigenden, einen über- und außermenschlichen, d. h. imaginären, illusorischen Ursprung zu vindiciren.

Die Schöpfung aus Nichts drückt die Ungöttlichkeit, Wesenlosigkeit d. i. die Nichtigkeit der Welt aus. Das Nichts, aus dem die Welt geschaffen, ist ihr eignes Nichts.

Erschaffen ist nämlich, was einst nicht gewesen ist, einst nicht sein wird, was folglich nicht sein kann, was wir denken können, als nicht-seiend, kurz, was den Grund seines Seins nicht in sich selbst hat, nicht nothwendig ist. Cum enim res producantur ex suo non-esse, possunt ergo absolute non-esse, adeoque implicat, quod sunt necessariae. Duns Scotus (bei Rixner B. II. p. 78). Aber nur nothwendige Existenz ist Existenz. Wenn ich nicht nothwendig bin, nicht als nothwendig mich fühle, so fühle ich, daß es eins ist, ob ich bin oder nicht bin, daß also meine Existenz eine werthlose, nichtige ist. Ich bin Nichts und ich bin nicht nothwendig — ist im Grunde einerlei. Creatio non est motus, sed simplicis divinae voluntatis vocatio ad esse eorum, quae antea nihil fuerunt et secundum se ipsa et nihil sunt et ex nihilo sunt. Albertus M. (de mirab. scient. Dei P. II. Tr. I. Qu. 4. Art. 5. memb. II.). Aber dadurch, daß die Welt als nicht nothwendig gesetzt wird, soll nur das außer- und überweltliche Wesen d. i. das Wesen des Menschen als das allein nothwendige, allein reale Wesen bewährt werden. Indem das Eine als nichtig, als

zeitlich, wird nothwendig das Andere als das Wesenhafte, Seiende, Ewige gesetzt. Die Erschaffung ist der Beweis, daß Gott ist, ausschließlich wahrhaft ist. Sanctus Dominus Deus omnipotens in principio, quod est in te, in sapientia tua, quae nata est de substantia tua, fecisti aliquid et de nihilo. Fecisti enim coelum et terram non de te, nam esset aequale unigenito tuo, ac per hoc et tibi, et nullo modo justum esset, ut aequale tibi esset, quod in te non esset. Et aliud praeter te non erat, unde faceres ea Deus. .... Et ideo de nihilo fecisti coelum et terram. Augustinus (Confessionum l. XII. c. 7). Vere enim ipse est, quia incommutabilis est. Omnis enim mutatio facit non esse quod erat. .... Ei ergo qui summe est, non potest esse contrarium nisi quod non est. — Si solus ipse incommutabilis, omnia quae fecit, quia ex nihilo id est ex eo quod omnino non est — fecit, mutabilia sunt. Augustin (de nat. boni adv. Manich. c. 1. u. 19). Creatura in nullo debet parificari Deo, si autem non habuisset initium durationis et esse, in hoc parificaretur Deo. (Albertus M. l. c. Quaest. incidens I.) Das Positive, Wesenhafte der Welt ist nicht Das, was die Welt zur Welt macht, was sie von Gott unterscheidet — dieser Unterschied ist gerade ihre Endlichkeit und Nichtigkeit — sondern vielmehr Das, was nicht sie selbst, was Gott in ihr ist. „Alle Creaturen seynd ein lauter nicht .... haben kein Wesen, dann ihr Wesen schwebt an der Gegenwärtigkeit Gottes. Abkehrte sich Gott einen Augenblick, sie würden zu nicht." (Predigten vor und zu Tauleri Zeiten, ed. c. p. 29. S. auch Augustin z. B. Confess. l. VII. c. 11.) Ganz richtig vom Standpunkt der Religion aus, denn Gott ist das Wesen der Welt, das aber als ein von der Welt unterschiednes, persönliches Wesen vorgestellt wird. — Die Welt ist und besteht, so lange als Gott will. Die Welt ist vergänglich, aber der Mensch ewig. Quamdiu vult, omnia ejus virtute manent atque consistunt, et finis eorum

in Dei voluntatem recurrit, et ejus arbitrio resolvuntur. Ambrosius (Hexaemeron. l. I. c. 5). Spiritus enim a Deo creati nunquam esse desinunt. .... Corpora caelestia tam diu conservantur, quamdiu Deus ea vult permanere. Buddeus (Comp. l. II. c. II. §. 47). „So schaffet der liebe Gott nicht alleine, sondern das er schaffet, das hält er auch bei seinem Wesen, so lange traun, als er selbst will, daß es nicht mehr sein soll. Wie denn auch die Zeit kommen wird, daß nicht mehr Sonne, Mond und Sternen seyn werden." Luther (T. IX. S. 418). „Das Ende wird ehe kommen, denn wir denken." Ders. (T. XI. S. 536). Vermittelst der Schöpfung der Welt aus Nichts gibt sich der Mensch die Gewißheit, daß die Welt nichts ist und vermag gegen den Menschen. „Wir haben einen Herrn der größer ist denn die ganze Welt, wir haben einen so mächtigen Herrn, daß wenn er nur spricht, alle Dinge gebohren werden. .... Wofür sollten wir uns denn fürchten, weil uns der günstig ist?" Ders. (T. VI. p. 293). Daher ist identisch mit dem Glauben an die Schöpfung aus Nichts der Glaube an das ewige Leben des Menschen, an den Sieg über den Tod, die letzte Naturschranke des Menschen — an die Auferstehung der Todten. „Vor 6000 Jahren war die gantze Welt Nichts; wer hat nun die Welt gemacht? .... Derselbige Gott und Schöpfer kann Dich auch von den Todten erwecken; er will es thun und kann es thun." Luther (T. XI. p. 426. S. auch 421 ꝛc.). „Wir Christen größer und mehr sind, denn alle Creaturen, nicht in oder von uns, sondern durch die Gabe von Gott in Christo, gegen welchem die Welt nichts ist, noch vermag." Derselbe (T. XI. p. 377).

Die Creation in der israelitischen Religion hat nur einen particulär egoistischen Zweck und Sinn.

Die israelitische Religion ist die Religion des engherzigsten Egoismus. Selbst die spätern in alle Welt zerstreuten, verfolgten, unterdrückten Israeliten hielten an dem egoistischen Glauben ihrer Vorfahren unerschütterlich fest. „Eine jegliche Israelitische Seele vor sich selbsten ist in den Augen des gebenedeyten Gottes lieber und werther, als alle Seelen eines ganzen Volks." „Die Israeliten seyn unter den Völkern was das Herz unter den Gliedern ist." „Der Zweck der Erschaffung der Welt war allein wegen Israels. Die Welt ist der Israeliten wegen erschaffen worden und seynd dieselben die Frucht, die übrigen Völker aber seynd ihre Schalen." „Alle Heyden seynd für ihm (Gott) nichts. Von den Israeliten aber hat Gott einen Nutzen. .... Sie beten und segnen den Nahmen des heiligen und gebenedeyten Gottes alle Tag, deßwegen werden sie alle Stunde gezehlet und dem Weitzen verglichen." „Wann die Israeliten nicht wären, so käme kein Regen herunter in die Welt und ginge die Sonne nicht auf, wofern es nicht ihrentwegen geschehe, wie (Jerem. 33, 25) gesagt wird: Halt ich meinen Bund nicht mit Tag und Nacht." „Er (Gott) ist unser Verwandter und wir seynd seine Verwandten. .... Es ist keine Krafft (oder Gewalt) oder Engel unser Verwandter, dann (Deuter. 32, 9) des Herrn Theil ist sein Volk." „Wer gegen einen Israeliten aufsteht (demselben Böses zu thun) der thut so viel, als wann er wider Gott aufstünde." „Wer einem Israeliten einen Backenstreich giebt, der thut so viel, als wann er der Göttlichen Majestät einen Backenstreich gäbe. Eisenmengers (Entdecktes Judenthum, I. Th. Kap. 14). Die Christen tadelten die Juden ob dieses Hochmuths, aber nur deßwegen, weil das Reich Gottes von ihnen genommen und den Christen übertragen worden sey. Daher finden wir bei den Christen dieselbigen Gedanken und Gesinnungen, als bei den Israeliten. „Wisse, wie sich Gott also Dein annimmt, daß Deine Feinde seine Feinde sind." Luther (T. VI. p. 99). „Die Christen sinds um wel-

cher willen Gott der ganzen Welt verschonet." .... Der Vater läßt seine Sonne aufgehen über die Bösen und Guten und lässet regnen über Gerechte und Ungerechte. Doch geschicht solches alles um der Frommen und Dankbarn willen." (T. XVI. p. 506.) „Wer mich schmähet, schmähet Gott." (T. XI. p. 538.) „Gott leydet und wird verachtet und verfolget in uns." (T. IV. p. 577.) Dergleichen Aussprüche sind doch wohl, dächte ich, Argumenta ad hominem von der Identität Gottes und des Menschen.

Die Vorsehung ist das religiöse Bewußtsein des Menschen von seinem Unterschiede von den Thieren, von der Natur überhaupt.

„Sorget Gott für die Ochsen?" Paulus (1. Kor. 9, 9). Nunquid curae est Deo bobus? inquit Paulus. Ad nos ea cura dirigitur, non ad boves, equos, asinos, qui in usum nostrum sunt conditi. J. L. Vivis Val. (de veritate fidei chr. Bas. 1544. p. 108). Providentia Dei in omnibus aliis creaturis respicit ad hominem tanquam ad metam suam. Matth. 10, 31. Multis passeribus vos pluris estis. Röm. 8, 20. Propter peccatum hominis natura subjecta est vanitati. M. Chemnitii (Loci theol. Francof. 1608. P. I. p. 312). Nunquid enim cura est Deo de bobus? Et sicut non est cura Deo de bobus, ita nec de aliis irrationalibus. Dicit tamen scriptura (sapient. 6) quia ipsi cura est de omnibus. Providentiam ergo et curam universaliter de cunctis, quae condidit, habet. .... Sed specialem providentiam atque curam habet de rationalibus. Petrus L. (l. I. dist. 39. c. 3). Hier haben wir wieder ein Beispiel, wie die christliche Sophistik ein Product des christlichen Glaubens ist, insbesondre des Glaubens an die Bibel als das Wort Gottes. Gott kümmert sich nicht um die Ochsen; Gott kümmert sich um Alles, also auch die Ochsen. Das sind

Widersprüche; aber das Wort Gottes darf sich nicht widersprechen. Wie kommt nun der Glaube aus diesem Widerspruch heraus? Nur dadurch, daß er zwischen die Position und Negation des Subjects ein Prädicat einschiebt, welches selbst zugleich eine Position und Negation, d. h. selbst ein Widerspruch, eine theologische Illusion, ein Sophisma, eine Lüge ist. So hier das Prädicat: Allgemein. Eine allgemeine Vorsehung ist eine illusorische, in Wahrheit keine. Nur die specielle Vorsehung ist Vorsehung — Vorsehung im Sinne der Religion.

Die allgemeine Vorsehung, die Vorsehung, welche sich eben so gut auf die unvernünftigen als vernünftigen Wesen erstreckt, welche den Menschen nicht von den Lilien auf dem Felde und von den Vögeln in der Luft unterscheidet, ist nichts andres als die Vorstellung der Natur — eine Vorstellung, die man ohne Religion haben kann. Das religiöse Bewußtsein gesteht dieß selbst dadurch ein, daß es sagt: wer die Vorsehung läugnet, hebt die Religion auf, setzt den Menschen auf gleichen Fuß mit den Thieren — also erklärt, daß die Vorsehung, an der auch die Thiere Antheil haben, in Wahrheit keine Vorsehung ist. Wie der Gegenstand der Vorsehung, so ist auch die Vorsehung beschaffen, die Vorsehung daher, welche die Pflanzen und Thiere zu ihrem Object hat, selbst pflanzlicher und thierischer Art. Die Vorsehung ist nichts andres als die innere Natur eines Dings — diese innere Natur ist sein Genius, sein Schutzgeist — die Nothwendigkeit, daß es ist. Je höher, je werthvoller ein Wesen ist, desto mehr Grund zu sein hat es, desto nothwendiger ist es, desto weniger dem Zufall preisgegeben. Jedes Wesen ist aber nur dadurch nothwendig, wodurch es sich von andern Wesen unterscheidet — der Unterschied ist der Grund des Daseins. So ist der Mensch nur dadurch nothwendig, wodurch er sich von den Thieren unterscheidet — die Vorsehung daher nichts andres als das Bewußtsein des Menschen von der Nothwendigkeit seiner Existenz, von dem Unterschied seines Wesens

Digitized by Google

von den übrigen natürlichen Wesen, folglich nur die Vorsehung erst, welche dem Menschen diesen seinen Unterschied vergegenständlicht, Vorsehung. Diese Vorsehung ist aber die spezielle, d. h. die Vorsehung der Liebe, denn nur die Liebe interessirt sich für das Specielle eines Wesens. Vorsehung ohne Liebe ist eine Vorstellung ohne Basis, ohne Realität. Die Wahrheit der Vorsehung, die wahre Vorsehung ist die Liebe. Gott liebt die Menschen, nicht die Thiere, die Pflanzen; denn nur um der Menschen willen thut er außerordentliche Thaten, Thaten der Liebe — Wunder. Wo keine Gemeinschaft, ist keine Liebe. Welches Band sollte aber die Thiere, überhaupt die übrigen natürlichen Wesen mit Gott verknüpfen? Gott erkennt sich nicht in ihnen; denn sie erkennen ihn nicht; worin ich mich aber nicht finde, wie kann ich das lieben? „Gott, der da verheißet, redet nicht mit Eseln und Ochsen, wie Paulus saget: Sorget Gott für die Ochsen? sondern mit der verständigen Creatur erschaffen nach seinem Ebenbilde, auf daß sie mit ihm ewig leben soll.“ Luther (Th. II. S. 156). Erst im Menschen ist Gott bei sich; erst im Menschen beginnt die Religion, beginnt die Vorsehung; denn diese ist nicht etwas von jener Unterschiednes, sondern vielmehr die Religion ist selbst die Vorsehung des Menschen. Wer die Religion, d. h. den Glauben an sich verliert, den Glauben an den Menschen, den Glauben an die unendliche Bedeutung seines Wesens, an die Nothwendigkeit seiner Existenz, der verliert die Vorsehung. Nur der ist verlassen, der sich selbst verläßt; nur der verloren, der verzweifelt; nur der ohne Gott, der ohne Glauben, d. i. ohne Muth ist. Worein setzt denn die Religion die wahren Beweise der Vorsehung? in die Erscheinungen der Natur, die und wie sie uns außer der Religion in der Astronomie, in der Physik, in der Naturgeschichte Gegenstand sind? Nein! in die Erscheinungen, welche nur Gegenstand der Religion, Gegenstand des Glaubens sind, welche nur den Glauben der Religion an sich, d. h. an die Wahrheit und Realität des Menschen aus-

drücken — in die religiösen Begebenheiten, Mittel und Institute, die Gott ausschließlich zum Heile des Menschen geordnet, kurz in die Wunder; denn auch die kirchlichen Gnadenmittel, die Sacramente gehören in die Klasse der Wunder der Vorsehung. Quamquam autem haec consideratio universae naturae nos admonet de Deo .... tamen nos referamus initio mentem et oculos ad omnia testimonia, in quibus se Deus ecclesiae patefecit, ad eductionem ex Aegypto, ad vocem sonantem in Sinai, ad Christum resuscitantem mortuos et resuscitatum etc..... Ideo semper defixae sint mentes in horum testimoniorum cogitationem et his confirmatae articulum de Creatione meditentur, deinde considerent etiam vestigia Dei impressa naturae. Melanchthon (Loci de creat. p. 62 in d. cit. Ausg.). Mirentur alii creationem, mihi magis libet mirari redemptionem. Mirabile est, quod caro nostra et ossa nostra a Deo nobis sunt formata, mirabilius adhuc est, quod ipse Deus caro de carne nostra et os de ossibus nostris fieri voluit. J. Gerhard (Med. s. M. 15). „Die Heyden kennen Gott nicht weiter, denn daß er ein Schöpfer ist." Luther (T. II. p. 327). Daß die Vorsehung zu ihrem wesentlichen Zweck und Gegenstand nur den Menschen hat, das geht am deutlichsten daraus hervor, daß dem religiösen Glauben alle Dinge und Wesen um des Menschen willen erschaffen sind. „Wir Herren sind nicht allein der Vögel, sondern aller lebendigen Creaturen und alle Dinge uns zu Dienst gegeben und nur unsertwillen geschaffen sind." Luther (T. IX. p. 281). Sind aber die Dinge um des Menschen willen erschaffen, so werden sie auch nur um des Menschen willen erhalten. Und sind die Dinge bloße Mittel für den Menschen, so stehen sie nicht unter dem Schutze eines Gesetzes, sie sind dem Menschen gegenüber rechtlos. Diese Rechtlosigkeit der Dinge offenbart das Wunder.

Die Negation der Vorsehung ist die Negation Gottes. Qui ergo providentiam tollit, totam Dei substantiam tollit et quid dicit nisi Deum non esse? .... Si non curat humana, sive sciens, sive nesciens, cessat omnis causa pietatis, cum sit spes nulla salutis. Joa. Trithemius (Tract. de provid. Dei). Nam qui nihil aspici a Deo affirmant, prope est ut cui adspectum adimunt, etiam substantiam tollant. Salvianus (l. c. l. IV.). „Aristoteles geräth fast auf die Meinung, daß, ob er gleich Gott nicht ausdrücklich einen Narren nennt, er ihn doch für einen solchen halte, der von unsern Sachen nichts wisse, nichts von unsern Vorhaben erkenne, verstehe, sehe, nichts betrachte als sich selbst. .... Aber was geht uns ein solcher Gott oder Herr an? was vor Nutzen haben wir davon?" Luther (in Walchs Philos. Lexikon, Art. Vorsehung). Die Vorsehung ist daher der unwidersprechlichste, augenfälligste Beweis, daß es sich in der Religion, im Wesen Gottes selbst um gar nichts andres handelt, als um den Menschen, daß das Geheimniß der Theologie die Anthropologie, der Inhalt, der Gehalt des unendlichen Wesens das „endliche" Wesen ist. Gott sieht den Menschen, heißt: der Mensch sieht sich nur selbst in Gott; Gott sorgt für den Menschen, heißt: die Sorge des Menschen für sich selbst ist sein höchstes Wesen. Die Realität Gottes wird abhängig gemacht von der Thätigkeit Gottes: ein nicht activer Gott ist kein realer, wirklicher Gott. Aber keine Activität ohne Gegenstand: erst der Gegenstand macht die Thätigkeit aus einem bloßen Vermögen zu wirklicher Thätigkeit. Dieser Gegenstand ist der Mensch. Wäre nicht der Mensch, so hätte Gott keine Ursache zur Thätigkeit. Also ist der Mensch das Bewegungsprinzip, die Seele Gottes. Ein Gott, der nicht den Menschen sieht und hört, nicht den Menschen in sich hat, ist ein blinder und tauber, d. h. müßiger, leerer, inhaltsloser Gott. Also ist die Fülle des göttlichen Wesens die Fülle des menschlichen — also die Gottheit Gottes die Menschheit. Ich für mich — das ist das trostlose Geheimniß des Epiku-

reismus, des Stoicismus, des Pantheismus; Gott für mich — dieß ist das trostreiche Geheimniß der Religion, des Christianismus. Ist der Mensch um Gottes, oder Gott um des Menschen willen? Allerdings ist der Mensch in der Religion um Gottes willen, aber nur weil Gott um des Menschen willen ist. Ich für Gott, weil Gott für mich.

Die Vorsehung ist identisch mit der Wundermacht, die supernaturalistische Freiheit von der Natur, die Herrschaft der Willkühr über das Gesetz. .... Etsi (sc. Deus) sustentat naturam, tamen contra ordinem jussit aliquando Solem regredi etc. .... Ut igitur invocatio vere fieri possit, cogitemus Deum sic adesse suo opificio, non, ut Stoici fingunt, alligatum secundis causis, sed sustentantem naturam et multa suo liberrimo consilio moderantem. .... Multa facit prima causa praeter secundas, quia est agens liberum. Melanchthon (Loci de causa peccati p. 82, 83 in der cit. Ausgabe). Scriptura vero tradit, Deum in actione providentiae esse agens liberum, qui ut plurimum quidem ordinem sui operis servet, illi tamen ordini non sit alligatus, sed 1) quicquid facit per causas secundas, illud possit etiam sine illis per se solum facere 2) quod ex causis secundis possit alium effectum producere, quam ipsarum dispositio et natura ferat 3) quod positis causis secundis in actu, Deus tamen effectum possit impedire, mutare, mitigare, exasperare. .... Non igitur est connexio causarum Stoica in actionibus providentiae Dei. M. Chemnitius (l. c. p. 316, 317). Liberrime Deus imperat naturae — Naturam saluti hominum attemperat propter Ecclesiam. .... Omnino tribuendus est Deo hic honos, quod possit et velit opitulari nobis, etiam cum a tota natura destituimur, contra seriem omnium secundarum causarum. .... Et multa accidunt plurimis hominibus, in quibus mirandi eventus fateri eos cogunt, se a Deo sine causis secundis servatos esse. C. Peucerus (de praecip. Divinat. gen.

Servestae 1591. p. 44). Ille tamen qui omnium est conditor, nullis instrumentis indiget. Nam si id continuo fit, quicquid ipse vult, velle illius erit author atque instrumentum; nec magis ad haec regenda astris indiget, quam cum luto aperuit oculos coeci, sicut refert historia Evangelica. Lutum enim magis videbatur obturaturum oculos, quam aperturum. Sed ipse ostendere nobis voluit omnem naturam esse sibi instrumentum ad quidvis, quantumcunque alienum. J. L. Vives (l. c. 102). „Wie reimet sich das? die Luft gibt Speise und Nahrung, und allhier die Steine oder Felse fließen mit Wasser; es ist eine wunderbare Gabe. Wie es denn auch seltsam und wunderbarlich ist, daß Körner aus der Erde wachsen. Wer kann diese Kunst und wer hat diese Gewalt? Gott hat sie, der kann solche unnatürliche Dinge thun, auf daß wir daraus uns einbilden mögen, was er für ein Gott sey und was er für Gewalt habe, auf daß wir an ihm nicht verzageten oder verzweifelten, sondern festiglich glaubeten und ihm vertraueten, daß er auch könne das Leder an der Tasche zu Gold machen und aus Staub eitel Korn auf dem Boden machen und die Luft mir zum Keller voll Weins machen. Das soll man ihm vertrauen, daß er eine solche große Gewalt habe und wir wissen mögen, wir haben einen solchen Gott, der diese Kunst könne, und daß es um ihn alles regene und schneye mit Wunderwerken." Luther (T. III. p. 594).

Die Allmacht der Vorsehung ist die Allmacht des von allen Determinationen und Naturgesetzen sich entbindenden menschlichen Gemüths. Diese Allmacht realisirt das Gebet. Das Gebet ist allmächtig.

„Das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen.... Des Gerechten Gebet vermag viel. Elias war ein Mensch, gleichwie wir, und er betete ein Gebet, daß es nicht regnen sollte, und es regnete nicht auf Erden drei Jahre und sechs Monate. Und er betete abermal und der Himmel gab den Regen und die Erde brachte ihre Frucht." Jacobi 5, 15—18.

„So ihr Glauben habt und nicht zweifelt, so werdet ihr nicht allein solches mit dem Feigenbaum thun, sondern so ihr werdet sagen zu diesem Berge: hebe Dich auf und wirf Dich ins Meer, so wird es geschehen. Und alles was ihr bittet im Gebet, so ihr glaubet, so werdet ihr es empfangen." Matthäi 21, 21—22. Daß unter diesen Bergen, die die Kraft des Gebets oder Glaubens überwindet, nicht nur so im Allgemeinen res difficillimae, wie die Exegeten sagen, welche diese Stelle nur für eine sprüchwörtliche, hyperbolische Redensart der Juden erklären, sondern vielmehr der Natur und Vernunft nach unmögliche Dinge zu verstehen sind, dieß beweist eben das Exempel mit dem augenblicklich verdorrten Feigenbaum, auf den sich diese Stelle bezieht. Es ist hier unbezweifelbar ausgesprochen die Allmacht des Gebets, des Glaubens, vor welcher die Macht der Natur in Nichts verschwindet. Mutantur quoque ad preces ea quae ex naturae causis erant sequutura, quemadmodum in Ezechia contigit, rege Juda, cui, quod naturales causarum progressus mortem minabantur, dictum est a propheta Dei: Morieris et non vives; sed is decursus naturae ad regis preces mutatus est et mutaturum se Deus praeviderat. J. L. Vives (l. c. p. 132). Saepe fatorum saevitiam lenit Deus, placatus piorum votis. Melanchthon (Epist. Sim. Grynaeo). Cedit natura rerum precibus Moysi, Eliae, Elisaei, Jesaiae et omnium piorum, sicut Christus inquit Matt. 21. Omnia quae petetis, credentes accipietis. (Derselbe (Loci de creat. p. 64 in der cit. Ausg.). Celsus fordert die Christen auf, dem Kaiser zu helfen, nicht den Kriegsdienst zu verweigern. Darauf erwiedert Origenes: Precibus nostris profligantes omnes bellorum excitatores daemonas et perturbatores pacis ac foederum plus conferimus regibus, quam qui arma gestant pro Republica. Origenes (adv. Celsum. S. Gelenio int. l. VIII.). Die menschliche Noth ist die Nothwendigkeit des göttlichen Willens. Der Mensch ist im Gebete das Active, das Bestimmende, Gott

das Passive, das Bestimmte. Gott thut den Willen des Menschen. „Gott thut den Willen derer, die ihn fürchten und er giebet seinen Willen in unsern Willen..... Nun saget aber der Text hier klar genug, daß Loth an keinem andern Orte in derselben ganzen Gränze stehen sollte, ohne alleine auf dem Berge. Aber solchen seinen Willen ändert Gott, dieweil ihn Loth fürchtet und betet.“ „Und haben wir solcher Zeugnisse in der Schrift mehr, die da beweisen, daß sich Gott lenken läßt und seinen Willen unserm Willen unterwirft.“ „Also war dieß die geordnete Gewalt Gottes, daß die Sonne ihren Umgang und gewöhnlichen Lauf behielte: da aber Josua in seiner Noth zu dem Herrn rief und der Sonnen gebot, sie sollte inne halten und stille stehen, stund sie stille auf Josuä Wort. Was nun dieses für ein groß Wunderwerk sey, darum frage die Astronomos.“ Luther (T. II. p. 226). „Herr ich stecke hie und da in großer Noth und Fahr Leibes und der Seelen, darff derhalben deiner Hülfe und Trostes. Item: ich muß das und jenes haben; darum bitte ich, du wollest mirs geben.“ „Wer so bettelt und unverschämt anhält, der thut recht und unser Herr Gott hats gern, denn er ist nicht so eckel als wir Menschen.“ Ders. (T. XVI. p. 150.)

Der Glaube ist die Freiheit und Seligkeit des Gemüths in sich selbst. Das sich in dieser Freiheit bethätigende, vergegenständlichende Gemüth, die Reaction des Gemüths gegen die Natur ist die Willkühr der Phantasie. Die Glaubensgegenstände widerspechen daher nothwendig der Natur, nothwendig der Vernunft, als welche die Natur der Dinge repräsentirt.

Quid magis contra fidem, quam credere nolle, quidquid non possit ratione attingere? .... Nam illam quae in Deum est fides, beatus papa Gregorius negat plane habere

meritum, si ei humana ratio praebeat experimentum. Bernardus (gegen Abälard Ep. ad dom. Papam Innocentium). Partus virginis nec ratione colligitur, nec exemplo monstratur. *Quodsi ratione colligitur, non erit mirabile. Conc. Toletan. XI. Art. IV. (Summa. Carranza.) Quid autem incredibile, si contra usum originis naturalis peperit Maria et virgo permanet: quando contra usum naturae mare vidit et fugit atque in fontem suum Jordanis fluenta remearunt? Non ergo excedit fidem, quod virgo peperit, quando legimus, quod petra vomuit aquas et in montis speciem maris unda solidata est. Non ergo excedit fidem, quod homo exivit de virgine, quando petra profluit, scaturivit ferrum supra aquas, ambulavit homo supra aquas. Ambrosius (Epist. L. X. Ep. 81. Edit. Basil. Amerbach. 1492 u. 1516). Mira sunt fratres, quae de isto sacramento dicuntur. .... Haec sunt quae fidem necessario exigunt, rationem omnino non admittunt. Bernardus (de Coena Dom.). Quid ergo hic quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse partus ex virgine. Petrus Lomb. (l. IV. dist. 10. c. 2). Laus fidei est credere quod est supra rationem, ubi homo abnegat intellectum et omnes sensus. (Addit. Henrici de Vurimaria. ibid. dist. 12. c. 5.) „Alle Artikel in unserm Glauben für der Vernunft närrisch und lächerlich scheinen." .... Da seynd wir Christen große Narren für der Welt, daß wir gläuben, Maria sey dieses Kindes rechte Mutter und sey doch eine reine Jungfrau. Denn solches ist nicht allein wider alle Vernunft, sondern auch wider Gottes Schöpfung, der zu Adam und Eva gesagt hat: seyd fruchtbar und mehret euch." „Darum soll man nicht darnach sehen, ob ein Ding möglich sey; sondern also soll man sagen: Gott hats gesagt; derhalben wird es geschehen, wenn es schon unmöglich wäre. Denn ob ichs gleich nicht sehen noch greiffen kann, so ist es doch der Herr, der aus einem unmöglichen ein mögliches und aus nichts alles machen kann." Luther (T. XVI. p. 570.

148. 149). „Was ist wunderbarer als daß Gott und Mensch eine Person ist? daß er Gottes und Mariens Sohn und doch nur ein Sohn ist? Wer wird dieses Geheimniß jemals und in Ewigkeit begreifen, daß Gott Mensch ist; daß eine Creatur Schöpfer und der Schöpfer eine Creatur ist?" Ders. (T. VII. p. 128). Der wesentliche Gegenstand des Glaubens ist daher das Wunder — aber nicht das gemeine sinnliche Wunder, das selbst den frechen Augen der Neugierde und des Unglaubens Gegenstand ist, überhaupt nicht die Erscheinung, sondern das Wesen des Wunders, nicht das Factum, sondern die Wundermacht, das Wesen, welches die Wunder wirkt, im Wunder sich beglaubigt und offenbart. Und diese Wundermacht ist dem Glauben eine stets gegenwärtige; selbst der Protestantismus glaubt an die ununterbrochne Fortdauer der Wunderkraft, nur läugnet er die Nothwendigkeit, daß sie sich jetzt noch zum Behufe dogmatischer Zwecke in besondern sinnlichen Zeichen äußere. „Etliche gesagt haben, daß die Zeichen seyn gewesen Offenbarung des Geistes im Anfange der Christenheit und haben nun aufgehöret. Das ist nicht recht; denn es ist noch itzund eben solche Kraft, und ob sie gleich nicht im Gebrauch gehet, liegt doch nicht daran. Denn wir haben noch die Macht, solche Zeichen zu thun." „Sintemal aber das Evangelium nun ausgebreitet und aller Welt kund worden ist, ist es nicht von nöthen, Zeichen zu thun, wie zu der Apostel Zeiten. Wenn es aber die Noth erfordern würde, und sie das Evangelium ängsten und dringen wollten, so müßten wir wahrlich dran und müßten auch Zeichen thun." Luther (T. XIII. p. 642. 648). Das Wunder ist dem Glauben so wesentlich, so natürlich, daß ihm selbst die natürlichen Erscheinungen Wunder sind und zwar Wunder nicht im physikalischen, sondern im theologischen, supranaturalistischen Sinne. „Gott hat im Anfang gesprochen: Es lasse die Erde aufgehen Graß und Kraut 2c. Dasselbe Wort, das der Schöpfer gesprochen hat, bringet die Kirschen herfür aus

dem dürren Reiß und den Kirschbaum aus dem kleinen Kern. — Gottes Allmächtigkeit ist es, so das schaffet, daß aus den Eyern junge Hüner und Gänse werden. — Also predigt uns Gott täglich von der Todten Auferstehung und hat uns so viel Exempel und Erfahrung dieses Artikels fürgestellt, wie viel Creaturen sind." Luther (T. X. p. 432. S. auch T. III. p. 586. 592. u. Augustin z. B. Enarr. in Ps. 90. Sermo II. c. 6.) Wenn daher der Glaube keine besondere Wunder verlangt und braucht, so kommt das nur daher, daß ihm im Grunde Alles Wunder, Alles Wirkung der göttlichen Wunderkraft ist. Der religiöse Glaube hat keine Anschauung von der Natur. Die Natur, die und wie sie für uns existirt, hat für ihn keine Existenz. Der Wille Gottes ist ihm allein der Grund, das Band, die Nothwendigkeit der Dinge: „Gott .... könnte uns wohl zu Menschen schaffen, wie Adam und Eva, durch sich selbst, ohne Vater und Mutter; wie er wohl könnte regieren ohne Fürsten; wie er wohl könnte ohne Sonne und Sterne ein Licht, ohne Pflügen und Ackern und andre Arbeit uns Brot geben. Aber er wills nicht thun." Luther (T. XVI. p. 614). Allerdings „gebrauchet also Gott gewisse Mittel und führet seine Wunderwerke also, daß er gleichwohl des Dienstes der Natur und Mittel darzu gebrauchet". Daher sollen wir auch — freilich aus sehr natürlichen Gründen — „die Mittel und Werkzeuge der Natur nicht verwerfen". „So mag man auch wohl Arzeney gebrauchen, ja, man soll sie gebrauchen, denn sie ist ein geschaffen Mittel, die Gesundheit dadurch zu erhalten." Luther (T. I. p. 508). Aber — und das allein entscheidet — es ist nicht nothwendig, daß ich ein natürliches Mittel gebrauche, um zu genesen; ich kann auch unmittelbar durch Gott gerettet werden. Was Gott gewöhnlich vermittelst der Natur thut, das kann er auch ohne, ja wider die Natur thun und thut er wirklich in außerordentlichen Fällen, wenn er will. „Gott hätte, sagt eben daselbst Luther, wohl leichtlich Noah und die Thiere durch ein ganz Jahr ohne Speisen erhalten können, wie er Mosen, Eliam

und Christum 40 Tage ohne alle Speise erhalten hat." Ob er es oft oder selten thut, ist gleichgültig; es ist genug, wenn er es auch nur einmal thut; was ein Mal geschieht, kann unzählige Male geschehen. Das einzelne Wunder hat allgemeine Bedeutung, die Bedeutung eines Exempels. „Diese That, als der Durchgang durch das rothe Meer, ist zur Figur, zum Exempel und Beispiel geschehen, uns anzuzeigen, daß es uns auch also gehen werde." Luther (T. III. p. 596). „Diese Wunder sind vor uns, die wir erwählet sind, geschrieben." Ders. (T. IX. p. 142). Die natürlichen Mittel, deren sich Gott bedient, wenn er keine Wunder thut, haben nicht mehr Bedeutung, als die natürlichen Mittel, die er anwendet, wenn er Wunder thut. Wenn die Thiere, so es Gott will, eben so gut ohne Speisen leben können, als mit Speisen; so ist die Speise an sich eben so unnöthig zur Erhaltung des Lebens, so gleichgültig, so wesenlos, so willkührlich, als der Koth, mit dem Christus die Blinden heilte, als der Stab, mit dem Moses das Meer theilte, denn „Gott hätte es eben so gut ohne den Stab thun können". „Der Glaube ist stärker denn Himmel und Erde oder alle Creaturen." „Der Glaube machet aus Wässer eitel Steine, auch aus Feuer machet er Wasser und aus Wasser kann er Feuer zurichten." Luther (T. III. p. 564, 565). Das heißt: für den Glauben existirt keine Schranke, kein Gesetz, keine Nothwendigkeit, keine Natur, existirt nur der Wille Gottes, gegen den alle Kräfte und Dinge nichts sind. Wenn daher der Gläubige dennoch in Noth und Elend zu natürlichen Mitteln seine Zuflucht nimmt, so folgt er nur der Stimme seiner natürlichen Vernunft. Das dem Glauben eingeborne, dem Glauben nicht widersprechende, nicht von Außen, sei's nun mit oder ohne Wissen und Willen aufgedrungene Arzneimittel wider alles Uebel und Elend ist einzig und allein das Gebet; denn „das Gebet ist allmächtig". Luther (T. IX. p. 27). Wozu also noch ein natürliches Mittel? Ist ja doch selbst im Falle der Anwendung eines solchen die Wirkung desselben

keineswegs seine eigne, sondern die Wirkung des übernatürlichen Willens Gottes oder vielmehr die Wirkung der Glaubens-, der Gebetskraft; denn das Gebet, der Glaube bestimmt den Willen Gottes. „Dein Glaube hat Dir geholfen.“ So macht der Glaube das natürliche Mittel, das er in der Praxis anerkennt, in der Theorie wieder zu nichte, indem er die Wirkungen desselben zu einer Wirkung Gottes macht, d. h. zu einer Wirkung, die eben so gut auch ohne dieses Mittel hätte stattfinden können. Die natürliche Wirkung ist daher nichts andres als ein umständliches, ein verblümtes, verstecktes Wunder — ein Wunder, das aber nicht den Schein eines Wunders hat und eben deßwegen nicht von den natürlichen Augen, sondern nur von den Augen des Glaubens als ein Wunder aufgenommen wird. Nur im Ausdruck, aber nicht in der Sache findet ein Unterschied Statt zwischen einer unmittelbaren oder mittelbaren, wunderbaren oder natürlichen Wirkung Gottes. Bedient sich Gott oder der Glaube eines natürlichen Mittels, so spricht er anders, als er denkt; bedient er sich eines Wunders, so spricht er, wie er denkt, in beiden Fällen aber denkt er Dasselbe. In der mittelbaren Wirkung Gottes ist der Glaube mit sich im Zwiespalt, denn die Sinne verneinen hier, was der Glaube bejaht; im Wunder dagegen ist er mit sich einig, denn da fällt die Erscheinung mit dem Wesen, der Sinn mit dem Glauben, der Ausdruck mit der Sache zusammen. Das Wunder ist der Terminus technicus des Glaubens.

Die Auferstehung Christi ist die fleischliche, d. i. persönliche Unsterblichkeit als eine sinnliche, unbezweifelbare Thatsache.

Resurrexit Christus, absoluta res est. — Ostendit se ipsum discipulis et fidelibus suis: contrectata est soliditas corporis.... Confirmata fides est non solum in cordibus,

sed etiam in oculis hominum. Augustinus (Sermones ad pop. S. 242. c. 1. S. 361. c. 8. S. hierüber auch Melanchthon. Loci: de resurr. Mort.) „Die Philosophi, so unter andern haben die besten sein wollen, es dafür gehalten haben, daß durch den Todt die Seele vom Leib erlöst würde, nachdem sie also aus dem Leibe, als aus einen Gefängniß los wäre, käme sie in die Sammlung der Götter, und würde von allen leiblichen Beschwerungen erledigt. Von einer solchen Unsterblichkeit haben ihnen die Philosophi träumen lassen, wiewohl sie dieselbige nicht für gewiß genugsam haben halten, noch vertheidigen können. Die h. Schrift aber lehret von der Auferstehung und dem ewigen Leben anders, und stellet uns die Hoffnung derselben so gewiß für Augen, daß wir darüber nicht können zweifeln." Luther (T. I. p. 459).

Das Christenthum machte den Menschen zu einem außerweltlichen, übernatürlichen Wesen.

„Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir." Hebräer 13, 14. „Dieweil wir im Leibe wohnen, so wallen wir dem Herrn." Paulus 2 Kor. 5. „So wir nun aber im Leibe, welcher ja eigentlich unser ist, wallen und frembde seyn und unser Leben in diesem Leibe nichts andres ist, denn eine Pilgerschaft, wie viel mehr seyn die Güter, so wir um des Leibes willen haben, als Aecker, Häuser, Geld ꝛc. nichts andres denn eitel frembde Dinge und Pilgerschaften." „Derohalben müssen wir auch in diesem Leben gleich wie Fremblinge leben, bis daß wir das rechte Vaterland erreichen, und ein besser Leben überkommen mögen, welches ewig ist." Luther (T. II. p. 240. 370 a). „Unser Wandel (nicht Wandel, sondern unser Heimathsrecht πολίτευμα, civitas aut jus civitatis) ist im Himmel, von dannen wir auch warten des Heilands Jesu Christi, des Herrn, welcher unsern nichtigen Leib verklären wird,

daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe, nach der Wirkung damit er kann auch alle Dinge ihm unterwürfig machen." Philipper 3, 20. 21. Neque mundus generat hominem, neque mundi homo pars est. Lactantius (Div. Inst. l. II. c. 6). Coelum de mundo: homo supra mundum. Ambrosius (Epist. l. VI. Ep. 38 nach der cit. Ausg.). Agnosce o homo dignitatem tuam, agnosce gloriam conditionis humanae. Est enim tibi cum mundo corpus .... sed est tibi etiam sublimius aliquid, nec omnino comparandus es caeteris creaturis. Bernardus (Opp. Basil. 1552. p. 79). At Christianus .... ita supra totum mundum ascendit, nec consistit in coeli convexis, sed transcensis mente locis supercoelestibus ductu divini spiritus velut jam extra mundum raptus offert Deo preces. Origenes (contra Celsum. ed. Hoeschelio p. 370). Totus quidem iste mundus ad unius animae pretium aestimari non potest. Non enim pro toto mundo Deus animam suam dare voluit, quam pro anima humana dedit. Sublimius est ergo animae pretium, quae non nisi sanguine Christi redimi potest. Medit. devotiss. c. II. (Unter den unächten Schriften des h. Bernhard.) Sapiens anima .... Deum tantummodo sapiens hominem in homine exuit, Deoque plene et in omnibus affecta, omnem infra Deum creaturam non aliter quam Deus attendit. Relicto ergo corpore et corporeis omnibus curis et impedimentis omnium quae sunt praeter Deum obliviscitur, nihilque praeter Deum attendens quasi se solam, solumque Deum existimans etc. De Nat. et Dign. Amoris divini c. 14, 15. (Ebend.) Quid agis frater in saeculo, qui major es mundo? Hieronymus (ad Heliod. de laude vitae solit.).

Der Cälibat und das Mönchthum — natürlich nur in ihrer ursprünglichen, religiösen Bedeutung und Gestalt —

sind sinnliche Erscheinungen, nothwendige Folgen von dem supernaturalistischen, extramundanen Wesen des Christenthums.

Allerdings widersprechen sie auch — der Grund davon ist selbst implicite in dieser Schrift ausgesprochen — dem Christenthum; aber nur weil das Christenthum selbst ein Widerspruch ist. Sie widersprechen dem exoterischen, praktischen, aber nicht dem esoterischen, theoretischen Christenthum; sie widersprechen der christlichen Liebe, inwiefern diese sich auf den Menschen bezieht, aber nicht dem christlichen Glauben, nicht der christlichen Liebe, inwiefern sie nur um Gottes willen die Menschen liebt, sich auf Gott, als das außerweltliche, übernatürliche Wesen, bezieht. Vom Cälibat und Mönchthum steht nun freilich nichts in der Bibel. Und das ist sehr natürlich. Im Anfang des Christenthums handelte es sich nur um die Anerkennung Jesu als des Christus, des Messias, nur um die Bekehrung der Heiden und Juden. Und diese Bekehrung war um so dringender, je näher man sich die Zeit des Gerichts und Weltuntergangs dachte, — also periculum in mora. Es fehlte überhaupt Zeit und Gelegenheit zum Stillleben, zur Contemplation des Mönchthums. Nothwendig waltete daher damals eine mehr praktische und auch liberalere Gesinnung vor, als in der spätern Zeit, wo das Christenthum bereits zu weltlicher Herrschaft gelangt und damit der Bekehrungstrieb erloschen war. Apostoli (sagt ganz richtig die Kirche: Carranza l. c. p. 256) cum fides inciperet, ad fidelium imbecillitatem se magis demittebant, cum autem evangelii praedicatio sit magis ampliata, oportet et Pontifices ad perfectam continentiam vitam suam dirigere. So wie einmal das Christenthum sich weltlich realisirte, so mußte sich auch nothwendig die supernaturalistische, überweltliche Tendenz des Christenthums zu einer selbst weltlichen Scheidung von der Welt ausbilden. Und diese Gesinnung der Absonderung vom Leben, vom Leibe, von der Welt, diese erst hyper-, dann antikosmische Tendenz ist ächt biblischen Sinnes und Geistes. Außer

den bereits angeführten und andern allgemein bekannten Stellen mögen noch folgende als Beispiele dastehen. „Wer sein Leben auf dieser Welt hasset, der wird es erhalten zum ewigen Leben." Johannes 12, 25. „Ich weiß, daß in mir, d. i. in meinem Fleische wohnet nichts Gutes." Römer 7, 18. 14. (Veteres enim omnis vitiositatis in agendo origenes ad corpus referebant. J. G. Rosenmüller Scholia.) „Weil nun Christus für uns im Fleisch gelitten hat, so wapnet euch auch mit demselbigen Sinne, denn wer im Fleisch leidet, der höret auf von Sünden." 1. Petri 4, 1. „Ich habe Lust abzuscheiden und bei Christo zu sein." Philipper 1, 23. „Wir sind aber getrost und haben viel mehr Lust, außer dem Leibe zu wallen und daheim zu sein bei dem Herrn." 2. Korinth. 5, 8. Die Scheidewand zwischen Gott und Mensch ist demnach der Leib (wenigstens der sinnliche, wirkliche Leib), der Leib also, als ein Hinderniß der Vereinigung mit Gott, etwas Nichtiges, zu Negirendes. Daß unter der Welt, welche im Christenthum negirt wird, keineswegs nur das eitle Genußleben, sondern die wirkliche objective Welt zu verstehen ist, das geht auf eine populäre Weise schon aus dem Glauben hervor, daß bei der Ankunft des Herrn, d. h. der Vollendung der christlichen Religion Himmel und Erde vergehen werden.

Nicht zu übersehen ist der Unterschied zwischen dem Glauben der Christen und dem Glauben der heidnischen Philosophen an den Untergang der Welt. Der christliche Weltuntergang ist nur eine Krisis des Glaubens, — die Scheidung des Christlichen von allem Antichristlichen, der Triumph des Glaubens über die Welt, ein Gottesurthel, ein antikosmischer, supernaturalistischer Act. „Der Himmel jetztund und die Erde werden durch sein Wort gesparet, daß sie zum Feuer behalten werden am Tage des Gerichts und Verdammniß der gottlosen Menschen." 2. Petri 3, 7. Der heidnische Weltuntergang ist eine Krisis des Kosmos selbst, ein gesetzmäßiger, im Wesen der Natur begründeter Proceß. Sic origo mundi, non minus solem et lunam et

vices siderum et animalium ortus, quam quibus mutarentur terrena, continuit. In his fuit inundatio, quae non secus quam hiems, quam aestas, lege mundi venit. Seneca (Nat. Qu. l. III. c. 29). Es ist das der Welt immanente Lebensprincip, das Wesen der Welt selbst, welches diese Krisis aus sich erzeugt. Aqua et ignis terrenis dominantur. Ex his ortus et ex his interitus est (ibid. c. 28). Quidquid est, non erit; nec peribit, sed resolvetur (Idem Epist. 71). Die Christen schlossen sich von dem Weltuntergang aus. „Und er wird senden Engel mit hellen Posaunen und sie werden sammeln seine Auserwählten von den vier Winden, von einem Ende des Himmels bis zu dem andern." Matthäi 24, 31. „Und ein Haar von eurem Haupt soll nicht umkommen. Und alsdann werden sie sehen des Menschen Sohn kommen in der Wolke, mit großer Kraft und Herrlichkeit. Wenn aber dieses anfähet zu geschehen, so sehet auf und hebet eure Häupter auf, darum daß sich eure Erlösung nahet." Lucas 21, 18, 27—28. „So seid nun wacker allezeit und betet, daß ihr würdig werden möget zu entfliehen diesem allen, das geschehen soll und zu stehen vor des Menschen Sohn." Ebend. 36. Die Heiden dagegen identificirten ihr Schicksal mit dem Schicksal der Welt. .... Hoc universum, quod omnia divina humanaque complectitur .... dies aliquis dissipabit et in confusionem veterem tenebrasque demerget. Eat nunc aliquis et singulas comploret animas. Quis tam superbae impotentisque arrogantiae est, ut in hac naturae necessitate, omnia ad eundem finem revocantis, se unum ac suos seponi velit. Seneca (Cons. ad Polyb. c. 20 u. 21). Ergo quandoque erit terminus rebus humanis. .... Non muri quenquam, non turres tuebuntur. Non proderunt templa supplicibus. (Nat. Qu. L. III. c. 29.) Hier haben wir also wieder den charakteristischen Unterschied des Heidenthums und Christenthums. Der Heide vergaß sich über der Welt, der Christ die Welt über sich. Wie aber der Heide seinen Untergang

mit dem Untergang der Welt, so identificirte er auch seine Wiederkunft und Unsterblichkeit mit der Unsterblichkeit der Welt. Dem Heiden war der Mensch ein gemeines, dem Christen ein auserlesnes Wesen, diesem die Unsterblichkeit ein Privilegium des Menschen, jenem ein Commungut, das er sich nur vindicirte, indem und wiefern er auch andere Wesen daran Theil nehmen ließ. Die Christen erwarteten demnächst den Weltuntergang, weil die christliche Religion kein kosmisches Entwicklungsprinzip in sich hat — alles was sich entwickelte im Christenthum, entwickelte sich nur im Widerspruch mit seinem ursprünglichen Wesen — weil mit der Existenz Gottes im Fleisch, d. h. mit der unmittelbaren Identität des Wesens der Gattung mit dem Individuum Alles erreicht, der Lebensfaden der Geschichte abgeschnitten, kein andrer Gedanke der Zukunft übrig war, als der Gedanke an eine Repetition, an die Wiederkunft des Herrn. Die Heiden dagegen verlegten den Weltuntergang in die ferne Zukunft, weil sie, lebend in der Anschauung des Universums, nicht um ihretwillen Himmel und Erde in Bewegung setzten, weil sie ihr Selbstbewußtsein erweiterten und befreiten durch das Bewußtsein der Gattung, die Unsterblichkeit nur setzten in die Fortdauer der Gattung, die Zukunft also nicht sich reservirten, sondern den kommenden Generationen übrig ließen. Veniet tempus quo posteri nostri tam aperta nos nescisse mirentur. Seneca (Nat. Quae. l. 7. c. 25). Wer die Unsterblichkeit in sich setzt, hebt das geschichtliche Entwicklungsprincip auf. Die Christen warten zwar nach Petrus einer neuen Erde und eines neuen Himmels. Aber mit dieser christlichen, d. i. überirdischen Erde ist nun auch das Theater der Geschichte für immer geschlossen, das Ende der wirklichen Welt gekommen. Die Heiden dagegen setzen der Entwicklung des Kosmos keine Gränze, sie lassen die Welt nur untergehen, um wieder verjüngt als wirkliche Welt zu erstehen, gönnen ihr ewiges Leben. Der christliche Weltuntergang war eine Ge-

müthssache, ein Object der Furcht und Sehnsucht, der heidnische eine Sache der Vernunft und Naturanschauung.

Die unbefleckte Jungfräulichkeit ist das Princip des Heils, das Princip der neuen, christlichen Welt. Virgo genuit mundi salutem; virgo peperit vitam universorum. .... Virgo portavit, quem mundus iste capere aut sustinere non potest. .... Per virum autem et mulierem caro ejecta de paradiso: per virginem juncta est Deo. Ambrosius (Ep. L. X. Ep. 82). Jure laudatur bona uxor, sed melius pia virgo praefertur, dicente Apostolo (I. Cor. 7). Bonum conjugium, per quod est inventa posteritas successionis humanae; sed melius virginitas, per quam regni coelestis haereditas acquisita et coelestium meritorum reperta successio. Per mulierem cura successit: per virginem salus evenit. (Ders. Ep. 81.) Castitas jungit hominem coelo. .... Bona est castitas conjugalis, sed melior est continentia vidualis. Optima vero integritas virginalis. De modo bene vivendi. Sermo 22. (Unter den unächten Schriften Bernhards.) Pulchritudinem hominis non concupiscas (ibid. S. 23). Fornicatio major est omnibus peccatis. .... Audi beati Isidori verba: Fornicatione coinquinari deterius est omni peccato. (Ibid.) Virginitas cui gloriae merito non praefertur? Angelicae? Angelus habet virginitatem, sed non carnem, sane felicior, quam fortior in hac parte. Bernhardus (Ep. 113. ad Sophiam Virginem). Memento semper, quod paradisi colonum de possessione sua mulier ejecerit. Hieronymus (Ep. Nepotiano). In paradiso virginitas conversabatur. .... Ipse Christus virginitatis gloria non modo ex patre sine initio et sine duorum concursu genitus, sed et homo secundum nos factus, super nos ex virgine sine alieno consortio incarnatus est. Et ipse virginitatem veram et perfectam esse, in se ipso demonstravit. Unde hanc nobis legem non statuit (non enim omnes capiunt verbum hoc, ut ipse dixit) sed

opere nos erudivit. Joan. Damasc. (Orthod. fidei l. IV. c. 25.)

Wenn nun aber die Enthaltung von der Befriedigung des Geschlechtstriebes, die Negation der Geschlechtsdifferenz und folglich der Geschlechtsliebe — denn was ist diese ohne jene? — das Princip des christlichen Himmels und Heils ist; so ist nothwendig die Befriedigung des Geschlechtstriebes, der Geschlechtsliebe, worauf sich die Ehe gründet, die Quelle der Sünde und des Uebels. So ist es auch. Das Geheimniß der Erbsünde ist das Geheimniß der Geschlechtslust. Alle Menschen sind in Sünden empfangen, weil sie mit sinnlicher, d. i. natürlicher Freude und Lust empfangen wurden. Der Zeugungsact ist, als ein genußreicher sinnlicher, ein sündiger Act. Die Sünde pflanzt sich fort von Adam an bis auf uns herab, lediglich weil die Fortpflanzung der natürliche Erzeugungsact ist. Dieß also das Geheimniß der christlichen Erbsünde. Atque hic quam alienus a vero sit, etiam hic reprehenditur, quod voluptatem in homine Deo authore creatam asserit principaliter. Sed hoc divina scriptura redarguit, quae serpentis insidiis atque illecebris infusam Adae atque Evae voluptatem docet, siquidem ipse serpens voluptas sit. .... Quomodo igitur voluptas ad paradisum revocare nos potest, quae sola nos paradiso exuit? Ambrosius (Ep. L. X. Ep. 82). Voluptas ipsa sine culpa nullatenus esse potest. Petrus L. (l. IV. dist. 31. c. 5). Omnes in peccatis nati sumus, et ex carnis delectatione concepti culpam originalem nobiscum traximus. Gregorius (Petrus L. l. II. dist. 30. c. 2). Firmissime tene et nullatenus dubites, omnem hominem, qui per concubitum viri et mulieris concipitur, cum originali peccato nasci. .... Ex his datur intelligi, quid sit originale peccatum, scl. vitium concupiscentiae, quod in omnes concupiscentialiter natos per Adam intravit. (ibid. c. 3. s. auch dist. 31. c. 1.) Peccati causa ex carne est. Ambrosius (ibid.). Christus peccatum non habet, nec originale traxit, nec suum addidit;

extra voluptatem carnalis libidinis venit, non ibi fuit complexus maritalis. .... Omnis generatus, damnatus. Augustinus (Serm. ad pop. S. 294. c. 10. 16). Homo natus de muliere et ob hoc cum reatu. Bernhardus (de consid. L. II.). Peccatum quomodo non fuit, ubi libido non defuit? .... Quo pacto, inquam, aut sanctus asseretur conceptus, qui de spiritu s. non est, ne dicam de peccato est? Ders. (Epist. 174. Edit. cit.) „Alles was vom Manne und Weibe zur Welt gebohren wird, das ist sündhaftig, unter Gottes Zorn und Fluch, zum Tode verdammt.“ „Alle Menschen von Vater und Mutter gebohren, sind Kinder des Zorns von Natur, wie St. Paulus Ephes. 2 zeuget.“ „Wir haben von Natur eine unflätige, sündliche Empfängniß und Geburt.“ Luther (T. XVI. 246. 573). Es erhellt aus diesen Beispielen zur Genüge, daß die „fleischliche Vermischung“ — auch der Kuß ist eine fleischliche Vermischung — die Grundsünde, das Grundübel der Menschheit, und folglich die Basis der Ehe, der Geschlechtstrieb, ehrlich herausgesagt, ein Product des Teufels ist. Wohl ist die Creatur als Geschöpf Gottes gut, aber so, wie sie erschaffen worden, so existirt sie ja längst schon nicht mehr. Der Teufel hat die Creatur Gott abspenstig gemacht und bis in den Grund hinein verdorben. „Verflucht sei der Acker um deinetwillen.“ Der Fall der Creatur ist übrigens nur eine Hypothese, wodurch sich der Glaube den lästigen, beunruhigenden Widerspruch, daß die Natur ein Product Gottes ist und dennoch so, wie sie wirklich ist, sich nicht mit Gott, d. h. dem christlichen Gemüthe zusammenreimen läßt, aus dem Sinne schlägt.

Allerdings hat das Christenthum nicht das Fleisch als Fleisch, die Materie als Materie für etwas Sündhaftes, Unreines erklärt, im Gegentheil aufs heftigste gegen die Ketzer, welche dieses aussprachen und die Ehe verwarfen, geeifert. (S. z. B. Augustin contra Faustum l. 29. c. 4. l. 30. c. 6. Clemens Alex. Stromata lib. III. und den h. Bernhard: Super Cantica.

Sermo 66.) — übrigens, auch ganz abgesehen von dem Haß gegen die Ketzer, der so häufig die heilige christliche Kirche inspirirte und so weltklug machte, aus Gründen, aus denen keineswegs die Anerkennung der Natur als solcher folgte, und unter Beschränkungen, d. i. Negationen, welche diese Anerkennung der Natur zu einer nur scheinbaren, illusorischen machen. Der Unterschied zwischen den Ketzern und Rechtgläubigen ist nur der, daß diese indirect, verschlagen, heimlich sagten, was jene unumwunden, direct, aber eben deßwegen auf eine anstößige Weise aussprachen. Von der Materie läßt sich die Lust nicht absondern. Die materielle Lust ist nichts weiter als, so zu sagen, die Freude der Materie an sich selbst, die sich selbst bethätigende Materie. Jede Freude ist Selbstbethätigung, jede Lust Kraftäußerung, Energie. Jede organische Function ist im normalen Zustande mit Wohllust verbunden — selbst das Athmen ist ein wohllüstiger Act, der nur deßwegen nicht als solcher empfunden wird, weil er ein ununterbrochener Proceß ist. Wer daher nur die Zeugung, die fleischliche Vermischung als solche, überhaupt das Fleisch als solches für rein, aber das sich selbst genießende Fleisch, die mit sinnlicher Lust verknüpfte fleischliche Vermischung für Folge der Erbsünde und folglich selbst für Sünde erklärt, der anerkennt nur das todte, aber nicht lebendige Fleisch, der macht uns einen blauen Dunst vor, der verdammt, verwirft den Zeugungsact, die Materie überhaupt, aber unter dem Scheine, daß er sie nicht verwirft, daß er sie anerkennt. Die nicht heuchlerische, nicht verstellte — die offenherzige, aufrichtige Anerkennung der Sinnlichkeit ist die Anerkennung des sinnlichen Genusses. Kurz wer, wie die Bibel, wie die Kirche, nicht die Fleischeslust anerkennt — versteht sich die natürliche, normale, vom Leben unzertrennliche — der anerkennt nicht das Fleisch. Was nicht als Selbstzweck — keineswegs darum auch als letzter Zweck — anerkannt wird, das wird nicht anerkannt. Wer mir den Wein nur als Arznei erlaubt, verbietet mir den

Genuß des Weines. Komme man nicht mit der freigebigen Spendung des Weines auf der Hochzeit zu Cana. Denn diese Scene versetzt uns ja unmittelbar durch die Verwandlung des Wassers in Wein über die Natur hinaus, auf das Gebiet des Supernaturalismus. Wo, wie im Christenthum, als der wahre, ewige Leib ein supernaturalistischer, spiritualistischer Leib gesetzt wird, d. h. ein Leib, von dem alle objectiven, sinnlichen Triebe, alles Fleisch, alle Natur weggelassen ist, da wird die wirkliche, d. i. die sinnliche, fleischliche Materie negirt, als nichtig gesetzt.

Allerdings hat das Christenthum nicht die Ehelosigkeit — freilich später für die Priester — zu einem Gesetz gemacht. Aber eben deßwegen, weil die Keuschheit oder vielmehr die Ehe-, die Geschlechtslosigkeit die höchste, überschwänglichste, supernaturalistischste, die *κατ᾽ ἐξοχὴν* himmlische Tugend ist, so kann und darf sie nicht zu einem gemeinen Pflichtobject erniedrigt werden; sie steht über dem Gesetze, sie ist die Tugend der christlichen Gnade und Freiheit. Christus hortatur idoneos ad coelibatum, ut donum recte tueantur; idem Christus iis, qui puritatem extra conjugium non retinent, praecipit, ut pure in conjugio vivant. Melanchthon. (Responsio ad Colonienses. Declam. T. III.) Virginitas non est jussa, sed admonita, quia nimis est excelsa. De modo bene viv. (Sermo 21.) .... Et qui matrimonio jungit virginem suam, benefacit, et qui non jungit, melius facit. Quod igitur bonum est, non vitandum est, et quod est melius, eligendum est. Itaque non imponitur, sed proponitur. Et ideo bene Apostolus dixit: De virginibus autem praeceptum non habeo, consilium autem do. Ubi praeceptum est, ibi lex est, ubi consilium, ibi gratia est. .... Praeceptum enim castitatis est, consilium integritatis. .... Sed nec vidua praeceptum accipit, sed consilium. Consilium autem non semel datum, sed saepe repetitum. Ambrosius (Liber de viduis). Das heißt: die Ehelosigkeit ist kein Gesetz im gemeinen

oder jüdischen, aber ein Gesetz im christlichen Sinne oder für den christlichen Sinn, welcher die christliche Tugend und Vollkommenheit sich zu Gewissen, zu Gemüthe zieht, kein gebieterisches, sondern vertrauliches, kein offenbares, sondern ein heimliches, esoterisches Gesetz — ein bloßer Rath, d. h. ein Gesetz, das sich nicht als Gesetz auszusprechen wagt, ein Gesetz nur für den feiner Fühlenden, nicht für die große Masse. Du darfst heirathen; ja wohl! ohne alle Furcht, eine Sünde zu begehen, d. h. eine offenbare, namhafte, plebejische Sünde; aber desto besser thust Du, wenn Du nicht Dich verheirathest; indeß das ist nur mein unmaaßgeblicher, freundschaftlicher Rath. Omnia licent, sed non omnia expediunt. Was im Vordersatze zugegeben, das wird im Nachsatz widerrufen. Licet, sagt der Mensch, non expedit, sagt der Christ. Aber nur was für den Christen gut, ist für den Menschen, wofern er ein christlicher sein will, das Maaß des Thuns und Lassens. Quae non expediunt, nec licent — so schließt das Gefühl des christlichen Adels. Die Ehe ist daher nur eine Indulgenz gegen die Schwachheit oder vielmehr Stärke des Fleisches, ein Naturnachlaß des Christenthums, ein Abfall von dem wahrhaft, dem vollendet christlichen Sinn; aber in sofern gut, löblich, heilig selbst, als sie das beste Arzneimittel gegen die Fornicatio ist. Um ihrer selbst willen, als Selbstgenuß der Geschlechtsliebe, wird sie nicht anerkannt, nicht geheiligt; — also ist die Heiligkeit der Ehe im Christenthum nur Scheinheiligkeit, nur Illusion, denn was man nicht um sein selbst willen anerkennt, wird nicht anerkannt, aber mit dem trügerischen Scheine, daß es anerkannt wird. Die Ehe ist sanctionirt, nicht um das Fleisch zu heiligen und befriedigen, sondern um das Fleisch zu beschränken, zu unterdrücken, zu tödten, — um durch den Teufel den Teufel auszutreiben. Quae res et viris et feminis omnibus adest ad matrimonium et stuprum? Commixtio carnis scilicet, cujus concupiscentiam Dominus stupro adaequavit. .... Ideo virginis principalis sanctitas, quia caret stupri affinitate. Tertullianus

(de exhort. cast. c. 9). Et de ipso conjugio melius aliquid, quam concessisti, monuisti. Augustinus (Confess. X. c. 30). „Es ist besser freyen, denn Brunst leiden." 1. Korinther 7, 9. Aber wie viel besser ist, sagt Tertullian, diesen Spruch entwickelnd, weder freyen noch Brunst leiden.... Possum dicere, quod permittitur bonum non est (ad Uxorem l. I. c. 3). De minoribus bonis est conjugium, quod non meretur palmam, sed est in remedium..... Prima institutio habuit praeceptum, secunda indulgentiam. Didicimus enim ab Apostolo, humano generi propter vitandam fornicationem indultum esse conjugium. Petrus Lomb. (l. IV. dist. 26. c. 2). „Magister Sententiarum saget recht, der Ehestand sey im Paradiese geordnet zum Dienste, nach der Sünde aber zur Artzeney." Luther (T. I. p. 349). „Wo man Ehe und Jungfrauschaft gegen einander hält, so ist freilich die Keuschheit eine edlere Gabe denn die Ehe." Ders. (T. X. p. 319). „Welche die Schwachheit der Natur nicht zum Ehestande zwinget, sondern sind solche Leute, daß sie des Ehestands entrathen können, die thun recht, daß sie sich vom Ehestande enthalten." Ders. (T. V. p. 538). Die christliche Sophistik wird dagegen erwiedern, daß nur die nicht christliche Ehe, nur die nicht vom Geiste des Christenthums consecrirte, d. h. mit frommen Bildern verblümte Natur unheilig sei. Allein wenn die Ehe, wenn die Natur erst durch die Beziehung auf Christus geheiligt wird, so ist eben damit nicht ihre Heiligkeit, sondern nur die Heiligkeit des Christenthums ausgesprochen, so ist die Ehe, die Natur an und für sich selbst unheilig. Und was ist denn der Heiligenschein, womit das Christenthum die Ehe umgibt, um den Verstand zu benebeln, anders als eine fromme Illusion? Kann der Christ seine ehelichen Pflichten erfüllen, ohne nolens volens der heidnischen Liebesgöttin zu opfern? Ja wohl. Der Christ hat zum Zweck die Bevölkerung der christlichen Kirche, nicht die Befriedigung der Liebe. Der Zweck ist heilig, aber das Mittel an sich selbst unheilig. Und der Zweck heiligt, entschul-

digt das Mittel. Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam. Der Christ, wenigstens der wahre, negirt also, wenigstens soll er negiren die Natur, indem er sie befriedigt; er will nicht, er verschmäht vielmehr das Mittel für sich selbst, er will nur den Zweck in abstracto; er thut mit religiösem, supranaturalistischen Abscheu, was er, aber widerwillig, mit natürlicher, sinnlicher Lust thut. Der Christ gesteht sich nicht offenherzig seine Sinnlichkeit ein, er verläugnet vor seinem Glauben die Natur und hinwiederum vor der Natur seinen Glauben, d. h. er desavouirt öffentlich, was er im Geheimen thut. O wie viel besser, wahrer, herzensreiner waren in dieser Beziehung die Heiden, die aus ihrer Sinnlichkeit kein Hehl machten, während die Christen läugnen, daß sie das Fleisch befriedigen, indem sie es befriedigen! Noch heute halten die Christen theoretisch an ihrer himmlischen Ab- und Zukunft fest; noch heute verläugnen sie aus supranaturalistischer Affectation ihr Geschlecht und gebehrden sich bei jedem derb sinnlichen Bilde, bei jeder nackten Statue, als wären sie Engel, noch heute unterdrücken sie, selbst mit polizeilicher Gewalt, jedes offenherzige, freimüthige Selbstbekenntniß selbst auch der unverdorbensten Sinnlichkeit, aber nur um durch das öffentliche Verbot sich den geheimen Genuß der Sinnlichkeit zu würzen. Was ist also, kurz und gut gesagt, der Unterschied der Christen und Heiden in dieser delicaten Materie? Die Heiden bestätigten, die Christen widerlegten ihren Glauben durch ihr Leben. Die Heiden thun, was sie wollen, die Christen, was sie nicht wollen, jene sündigen mit, diese wider ihr Gewissen, jene einfach, diese doppelt, jene aus Hypertrophie, diese aus Atrophie des Fleisches. Das specifische Laster der Heiden ist das ponderable, sinnliche Laster der Unzucht, der Christen das imponderable theologische Laster der Heuchelei — jener Heuchelei, wovon der Jesuitismus zwar die auffallendste, weltgeschichtlichste, aber gleichwohl nur eine besondere Erscheinung ist. „Die Theologie macht sündhafte Leute", sagt Luther — Luther, dessen positive Eigenschaften einzig sein

Herz und Verstand, so weit sie natürlich, nicht durch die Theologie verdorben waren. Und Montesquieu gibt den besten Commentar zu diesem Ausspruch Luthers, wenn er sagt: La dévotion trouve, pour faire de mauvaises actions, des raisons, qu'un simple honnête homme ne saurait trouver. (Pensées div.)

Der christliche Himmel ist die christliche Wahrheit. Was vom Himmel, ist vom wahren Christenthum ausgeschlossen. Im Himmel ist der Christ davon frei, wovon er hier frei zu sein wünscht, frei von dem Geschlechtstrieb, frei von der Materie, frei von der Natur überhaupt.

„In der Auferstehung werden sie weder freyen, noch sich freyen lassen; sondern sie sind gleich wie die Engel Gottes im Himmel." Matthäi 22, 30. „Die Speise dem Bauch und der Bauch der Speise, aber Gott wird diesen und jene hinrichten" (καταργήσει entbehrlich machen). I. Korinth. 6, 13. „Davon sage ich aber lieben Brüder, daß Fleisch und Blut nicht können das Reich Gottes ererben, auch wird das Verwesliche nicht erben das Unverwesliche." (Ebend. 15, 50.) „Sie wird nicht mehr hungern, noch dürsten, es wird auch nicht auf sie fallen die Sonne oder irgend eine Hitze." Offenb. Joh. 7, 16. „Und wird keine Nacht da sein und nicht bedürfen einer Leuchte oder des Lichts der Sonne." Ebend. 22, 5. Comedere, bibere, vigilare, dormire, quiescere, laborare et caeteris necessitatibus naturae subjacere, vere magna miseria est et afflictio homini devoto, qui libenter esset absolutus et liber ab omni peccato. Utinam non essent istae necessitates, sed solum spirituales animae refectiones, quas heu! satis raro degustamus. Thomas a K. (de imit. l. I. c. 22 u. 25. S. hierüber auch z. B. S. Gregorii Nyss. de anima et resurr. Lipsiae 1837. p. 98. p. 144. 153).

Wohl ist die christliche Unsterblichkeit im Unterschiede von der heidnischen nicht die Unsterblichkeit des Geistes, sondern die des Fleisches, d. h. des ganzen Menschen. Scientia immortalis visa est res illis (den heidnischen Philosophen) atque incorruptibilis. Nos autem, quibus divina revelatio illuxit .... novimus, non solum mentem, sed affectus perpurgatos, neque animam tantum, sed etiam corpus ad immortalitatem assumptum iri suo tempore. Baco de Verul. (de augm. Scien. l. I.) Celsus warf deßwegen den Christen ein desiderium corporis vor. Aber dieser unsterbliche Körper ist, wie schon bemerkt, ein immaterieller, d. h. durchaus gemüthlicher, subjectiver Leib — ein Leib, welcher die directe Negation des wirklichen, natürlichen Leibes ist. Und es handelt sich daher in diesem Glauben nicht sowohl um die Anerkennung oder Verklärung der Natur, der Materie als solcher, als vielmehr nur um die Realität des Gemüths, um die Befriedigung des unbeschränkten, supranaturalistischen Glückseligkeitstriebes, welchem der wirkliche, objective Leib eine Schranke ist.

Was die Engel eigentlich sind, denen die himmlischen Seelen gleichen werden, darüber gibt die Bibel eben so wenig, wie über andere wichtige Dinge, bestimmte Aufschlüsse, sie werden nur von ihr Geister πνεύματα genannt und als hominibus superiores bezeichnet. Die spätern Christen sprachen sich, und mit vollem Rechte, auch hierüber bestimmter aus, jedoch verschiedentlich. Die einen gaben ihnen Körper, die andern nicht — eine übrigens nur scheinbare Differenz, da der englische Leib nur ein phantastischer ist. Was jedoch den Körper der Auferstehung betrifft, so hatten sie hierüber nicht nur verschiedne, sondern auch sehr entgegengesetzte Vorstellungen — Widersprüche, die aber in der Natur der Sache liegen, sich nothwendig ergeben aus dem Grundwiderspruch des religiösen Bewußtseins, welcher sich in dieser Materie, wie gezeigt, darin offenbart, daß es im Wesen derselbe individuelle Leib, den wir vor der Auferstehung hatten, und doch wieder ein anderer, — ein anderer und doch wieder derselbe sein soll. Und zwar der-

selbe Leib selbst bis auf die Haare, cum nec periturus sit capillus, ut ait Dominus: Capillus de capite vestro non peribit (Augustinus und Petrus L. l. IV. dist. 44. c. 1). Jedoch zugleich wieder so derselbe, daß alles Lästige, alles dem naturentfremdeten Gemüthe Widersprechende beseitigt wird. Immo sicut dicit Augustinus: Detrahentur vitia et remanebit natura. Superexcrescentia autem capillorum et unguium est de superfluitate et vitio naturae. Si enim non peccasset homo, crescerent ungues et capilli ejus usque ad determinatam quantitatem, sicut in leonibus et avibus. (Addit. Henrici ab Vurimaria ibid. Edit. Basiliae 1513.) Welch determinirter, naiver, treuherziger, zuversichtlicher, harmonischer Glaube! Der auferstandne Körper als derselbe und doch zugleich ein andrer, neuer Leib hat auch wieder Haare und Nägel — sonst wäre er ein verstümmelter, einer wesentlichen Zierde beraubter Körper, folglich die Auferstehung nicht die restitutio in integrum — und zwar dieselben Nägel und Haare, aber zugleich jetzt so beschaffen, daß sie mit dem Wesen des Körpers im Einklang sind. Dort ist ihnen der Trieb des Wachsthums genommen, dort überschreiten sie nicht das Maaß der Schicklichkeit. Dort brauchen wir daher nicht mehr die Haare und Nägel abzuschneiden — eben so wenig als die beschwerlichen Triebe der übrigen Fleischesglieder, weil schon an und für sich der himmlische Leib ein abstracter, verschnittener Leib ist. Warum gehen denn die gläubigen Theologen der neuern Zeit nicht mehr in derlei Specialitäten ein, wie die ältern Theologen? Warum? weil ihr Glaube selbst nur ein allgemeiner, unbestimmter, d. h. nur geglaubter, vorgestellter, eingebildeter Glaube ist, weil sie aus Furcht vor ihrem mit dem Glauben längst zerfallnen Verstande, aus Furcht, ihren schwachsinnigen Glauben zu verlieren, wenn sie bei Lichte, d. h. im detail die Dinge betrachten, die Consequenzen d. h. die nothwendigen Bestimmungen ihres Glaubens unterdrücken, vor dem Verstande verheimlichen.

Was der Glaube im Dießseits der Erde verneint, bejaht er im Himmel des Jenseits; was er hier aufgibt, gewinnt er dort hundertfältig wieder. Im Dießseits handelt es sich um die Negation, im Jenseits um die Position des Leibes. Hier ist die Hauptsache die Absonderung der Seele vom Leibe, dort die Hauptsache die Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele. „Ich will nicht allein der Seele nach, sondern auch dem Leibe nach leben. Das Corpus will ich mithaben; Ich will, daß der Leib wieder zur Seele kommen und mit ihr vereinigt werden soll." Luther (T. VII. p. 90). Im Sinnlichen ist der Christ übersinnlich, aber dafür im Uebersinnlichen sinnlich. Die himmlische Seligkeit ist daher keineswegs nur eine spirituelle, geistige, sondern eben so sehr auch leibliche, sinnliche — ein Zustand, wo alle Wünsche erfüllt sind. „Woran Dein Hertz wird Lust und Freude suchen, das soll reichlich da seyn. Denn es heißt: Gott soll selbst alles in allem seyn. Wo aber Gott ist, da müssen alle Güter mit seyn, so man nur immer wünschen kann." „Willst Du scharf sehen und hören durch Wände und Mauren und so leicht seyn, daß Du in einem Nu mögest seyn wo Du willst, hier unten auf Erden oder droben an den Wolken, das soll alles ja seyn: und was Du mehr erdenken kannst, was Du haben wolltest an Leib und Seele, das sollst Du alles reichlich haben, wenn Du ihn hast." Luther (T. X. p. 380, 381). Essen, Trinken, Freyen findet freylich nicht im christlichen Himmel Statt, wie im Himmel der Muhamedaner; aber nur deßwegen, weil mit diesen Genüssen Bedürfniß, mit Bedürfniß aber Materie, d. i. Noth, Leidenschaft, Abhängigkeit, Unseligkeit verbunden ist. Illic ipsa indigentia morietur. Tunc vere dives eris, quando nullius indigens eris. Augustin. (Serm. ad pop. S. 77. c. 9). Die Genüsse dieser Erde sind nur Arzneimittel, sagt Derselbe ebendas.; wahre Gesundheit ist nur im unsterblichen Leben. Vera sanitas, nisi quando vera immortalitas. Das himmlische Leben, der

himmlische Leib ist so frei und unbeschränkt, wie der Wunsch, so allmächtig, wie die Phantasie. Futurae ergo resurrectionis corpus imperfectae felicitatis erit, si cibos sumere non potuerit, imperfectae felicitatis, si cibis eguerit. Augustin. (Epist. 102. §. 6. Edit. cit.) Aber gleichwohl ist das Sein in einem Körper ohne Last, ohne Schwere, ohne Häßlichkeit, ohne Krankheit, ohne Sterblichkeit mit dem Gefühl des höchsten körperlichen Wohlseins verbunden. — Selbst die Erkenntniß Gottes im Himmel ist frei von der Anstrengung des Denkens und Glaubens, ist sinnliche, unmittelbare Erkenntniß — Anschauung. Zwar sind die Christen darüber uneinig, ob auch Gott als Gott, die Essentia Dei mit körperlichen Augen geschaut werden könne. (S. z. B. Augustin. Serm. ad pop. S. 277 u. Buddeus Comp. Inst. Th. l. II. c. 3. §. 4.) Aber in dieser Differenz haben wir nur wieder den Widerspruch zwischen dem abstracten und wirklichen Gott; jener ist freilich kein Gegenstand der Anschauung, wohl aber dieser. „Fleisch und Blut ist sonst die Mauer zwischen mir und Christo, die wird denn auch hinweggerissen werden. .... Dort wird alles gewiß sein. Denn die Augen werden es in jenem Leben sehen, der Mund schmecken und die Nase riechen, der Schatz wird leuchten an Seel und Leben .... wird der Glaube aufhören und ich werde es für meinen Augen sehen.“ Luther (T. IX. p. 595). Es erhellt hieraus auch zugleich wieder, daß das Wesen Gottes, wie er Gegenstand des religiösen Gemüths ist, nichts andres ist als das Wesen der Phantasie. Die himmlischen Wesen sind übersinnlich sinnliche, immateriell materielle Wesen, d. h. Wesen der Phantasie; aber sie sind Gott ähnliche, Gott gleiche, ja mit Gott identische Wesen; folglich ist auch Gott ein übersinnlich sinnliches, ein immateriell materielles Wesen; denn wie das Nachbild, so das Vorbild!

Der Widerspruch in den Sacramenten ist der Widerspruch von Naturalismus und Supernaturalismus. Das Erste in der Taufe ist die Position des Wassers. Si quis dixerit aquam veram et naturalem non esse de necessitate Baptismi atque ideo verba illa domini nostri Jesu Christi: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, ad metamorpham aliquam detorserit, anathema sit. Concil. Trident. (Sessio VII. Can. II. de Bapt.) De substantia hujus sacramenti sunt verbum et elementum. .... Non ergo in alio liquore potest consecrari baptismus nisi in aqua. Petrus Lomb. (l. IV. dist. 3. c. 1. c. 5). Ad certitudinem baptismi requiritur major quam unius guttae quantitas. .... Necesse est ad valorem baptismi fieri contactum physicum inter aquam et corpus baptizati, ita ut non sufficiat, vestes tantum ipsius aqua tingi. .... Ad certitudinem baptismi requiritur, ut saltem talis pars corporis abluatur, ratione cujus homo solet dici vere ablutus, v. 6. collum, humeri, pectus et praesertim caput. Theolog. Schol. (P. Mezger Aug. Vind. 1695. T. IV. p. 230—31.) Aquam, eamque veram ac naturalem in baptismo adhibendam esse, exemplo Joannis .... non minus vero et Apostolorum Act. 8, 36. 10, 47. patet. F. Buddeus (Comp. Inst. Th. dog. l. IV. c. I. §. 5). Es kommt also wesentlich auf das Wasser an. Aber nun kommt die Negation des Wassers. Die Bedeutung der Taufe ist nicht die natürliche Kraft des Wassers, sondern vielmehr die übernatürliche, allmächtige Kraft des Wortes Gottes, welches das Wasser zu einem Sacrament eingesetzt und nun vermittelst dieses Stoffes auf eine übernatürliche, wunderbare Weise sich dem Menschen mittheilt, aber eben so gut auch irgend einen andern beliebigen Stoff wählen könnte, um die nämliche Wirkung hervorzubringen. So sagt z. B. Luther: „Also fasse nun den Unterschied, daß viel ein ander Ding ist Taufe, denn alle andre Wasser, nicht des natürlichen Wesens halben, sondern daß hie etwas edleres darzu kömmt. Denn Gott selbst seine Ehre

hinansetzet, seine Kraft und Macht daran legt .... wie auch Sct. Augustin gelehret hat: accedat verbum ad elementum et fit sacramentum." (Der große Katechismus.) „Täuffet sie im Namen des Vaters ꝛc. Wasser ohne diese Worte ist schlecht Wasser. .... Wer will des Vaters, Sohnes und h. Geistes Tauffe schlecht Wasser heißen? Sehen wir denn nicht, was für Gewürtz Gott in dieß Wasser wirft? Wenn man Zucker in Wasser wirft, so ists nicht mehr Wasser, sondern ein köstlich Klaret oder sonst etwas. Warum wollen wir denn hie so eben das Wort vom Wasser scheiden und sagen, es sey schlecht Wasser, gleich als wäre Gottes Wort, ja Gott selbst nicht bey und in solchem Wasser. .... Darum ist die Tauffe ein solch Wasser, das die Sünde, den Tod und alles Unglück hinweg nimmt, hilft uns in den Himmel und zum ewigen Leben. So ein köstlich Zuckerwasser, Aromaticum und Apothek ist daraus worden, da Gott sich selbst eingemenget hat." Luther (T. XVI. p. 105).

Aber wie mit dem Wasser in der Taufe, die nichts ohne das Wasser ist, obgleich es an sich gleichgültig ist, eben so ist es mit dem Wein und Brot in der Eucharistie, selbst bei den Katholiken, wo doch die Substanz von Brot und Wein durch die Gewalt der Allmacht destruirt wird. Accidentia eucharistica tamdiu continent Christum, quamdiu retinent illud temperamentum, cum quo connaturaliter panis et vini substantia permaneret: ut econtra, quando tanta fit temperamenti dissolutio, illorumque corruptio, ut sub iis substantia panis et vini naturaliter remanere non posset, desinunt continere Christum. Theol. Schol. (Mezger l. c. p. 292). Das heißt also: so lange das Brot Brot bleibt, so lange bleibt das Brot Fleisch; ist das Brot weg, ist auch das Fleisch weg. Daher muß auch eine gehörige Portion Brot, wenigstens eine so große, daß das Brot als Brot erkennbar ist, zugegen sein, um consecrirt werden zu können. (Ebend. p. 284.) Uebrigens ist die katholische Transsubstantiation, die conversio realis et physica totius panis in corpus Christi nur eine consequente

Fortsetzung von den Wundern im A. u. N. T. Aus der Verwandlung des Wassers in Wein, des Stabes in eine Schlange, der Steine in Wasserbrunnen (Psalm 114), aus diesen biblischen Transsubstantiationen erklärten und begründeten die Katholiken die Verwandlung des Brotes in Fleisch. Wer einmal an jenen Verwandlungen keinen Anstoß nimmt, der hat kein Recht, keinen Grund, diese Verwandlung zu beanstanden. Die protestantische Abendmahlslehre widerspricht nicht weniger der Vernunft, als die katholische. „Man kann Christus Leib nicht anders theilhaftig werden, denn auf die zwo Weise, geistlich oder leiblich. Wiederum diese leibliche Gemeinschaft kann nicht sichtbarlich, noch empfindlich seyn (d. h. keine leibliche sein) sonst würde kein Brot da bleiben. Wiederum kann es nicht schlecht Brot seyn; sonst wäre es nicht eine leibliche Gemeinschaft des Leibes Christi; sondern des Brotes. Darum muß, da das gebrochne Brot ist, auch wahrhaftig und leiblich seyn der Leib Christi, wiewohl unsichtbarlich" (d. h. unleiblich). Luther (T. XIX. p. 203). Der Protestant gibt nur keine Erklärung über die Art und Weise, wie Brot Fleisch, Wein Blut sein könne. „Darauf stehen, gläuben und lehren wir auch, daß man im Abendmahl wahrhaftig und leiblich Christus Leib zu sich nimmt und isset. Wie aber das zugehe, oder wie er im Brod sey, wissen wir nicht, sollens auch nicht wissen." Ders. (Ebend. p. 393). „Wer ein Christ seyn will, der soll nicht thun, wie unsre Schwärmer und Rottengeister thun, wie das seyn könne, daß Brodt Christus Leib und Wein Christus Blut sey." Ders. (T. XVI. p. 220). Cum retineamus doctrinam de praesentia corporis Christi, quid opus est quaerere de modo? Melanchthon (Vita Mel. Camerarius. Ed. Strobel. Halae 1777. p. 446). Auch die Protestanten nahmen daher eben so wie die Katholiken zur Allmacht, der Quelle aller vernunftwidersprechenden Vorstellungen, ihre Zuflucht. (Concord. summ. Beg. Art. 7. Aff. 3. Negat. 13. S. auch Luther z. B. T. XIX. p. 400.)

Ein köstliches, ja wahrhaft incomparables und zugleich höchst lehrreiches Exempel von der theologischen Unbegreiflichkeit und Uebernatürlichkeit liefert die in Betreff des Abendmahls (Concordienbuch summ. Beg. Art. 7.) gemachte Unterscheidung zwischen Mündlich und Fleischlich oder Natürlich. „Wir gläuben, lehren und bekennen, daß der Leib und Blut Christi nicht allein geistlich durch den Glauben, sondern auch mündlich, doch nicht auf kapernaitische, sondern übernatürliche, himmlische Weise, um der sacramentlichen Vereinigung willen, mit dem Brote und Wein empfangen werden." Probe namque discrimen inter manducationem oralem et naturalem tenendum est. Etsi enim oralem manducationem adseramus atque propugnemus, naturalem tamen non admittimus. .... Omnis equidem manducatio naturalis etiam oralis est, sed non vicissim oralis manducatio statim est naturalis..... Unicus itaque licet sit actus, unicumque organum, quo panem et corpus Christi, itemque vinum et sanguinem Christi accipimus, modus (ja wohl der modus) nihilominus maximopere differt, cum panem et vinum modo naturali et sensibili, corpus et sanguinem Christi simul equidem cum pane et vino, at modo supernaturali et insensibili, qui adeo etiam a nemine mortalium (sicherlich auch von keinem Gotte) explicari potest, revera interim et ore corporis accipiamus. Jo. Fr. Buddeus (l. c. Lib. V. c. I. §. 15). Welch eine Heuchelei! Mit demselben Munde, womit er seinen Gott zwischen die Lippen preßt und sein Blut in sich saugt, um sich seiner wirklichen, d. i. fleischlichen Existenz zu versichern, mit demselben Munde läugnet der Christ und zwar im heiligsten Moment seiner Religion die fleischliche Gegenwart, den fleischlichen Genuß Gottes. So läugnet er also auch hier, daß er das Fleisch befriedigt, während er es in der That befriedigt.

Dogmatik und Moral, Glaube und Liebe widersprechen sich im Christenthum. Wohl ist Gott, der Gegenstand des Glaubens, an sich der mystische Gattungsbegriff der Menschheit — der gemeinsame Vater der Menschen — die Liebe zu Gott in sofern die mystische Liebe zum Menschen. Aber Gott ist nicht nur das gemeinsame, er ist auch ein besondres, persönliches, von der Liebe unterschiednes Wesen. Wo sich das Wesen von der Liebe scheidet, entspringt die Willkühr. Die Liebe handelt aus Nothwendigkeit, die Persönlichkeit aus Willkühr. Die Persönlichkeit bewährt sich als Persönlichkeit nur durch Willkühr; die Persönlichkeit ist herrschsüchtig, ehrgeizig; sie will sich nur geltend machen. Die höchste Feier Gottes als eines persönlichen Wesens ist daher die Feier Gottes als eines schlechthin unumschränkten, willkührlichen Wesens. Die Persönlichkeit als solche ist indifferent gegen alle substanziellen Bestimmungen; die innere Nothwendigkeit, der Wesensdrang erscheint ihr als Zwang. Hier haben wir das Geheimniß der christlichen Liebe. Die Liebe Gottes als Prädicat eines persönlichen Wesens hat hier die Bedeutung der Gnade: Gott ist ein gnädiger Herr, wie er im Judenthum ein strenger Herr war. Die Gnade ist die beliebige Liebe — die Liebe, die nicht aus innerem Wesensdrang handelt, sondern was sie thut, auch nicht thun, ihren Gegenstand, wenn sie wollte, auch verdammen könnte — also die grundlose, die unwesentliche, die willkührliche, die absolut subjective, die nur persönliche Liebe. „Wer kann seinem Willen widerstehen, so er sich erbarmet über welchen er will und verstecket welchen er will? Röm. 9. v. 18. .... Der König thut was er will. Also auch Gottes Wille. — Er hat über uns und alle Creaturen gut Recht und vollkömmliche Macht zu thun was er will. Und uns geschieht nicht unrecht. — Wenn sein Wille ein Maaß oder Regel, Gesetz, Grund oder Ursache hätte, so wäre es schon nimmer Gottes Wille. Denn was er will — ist darum recht, daß er es so will. — Wo der Glaube und hei-

lige Geist ist. .... Die gläuben, daß Gott gut und gütig sey, wenn er auch alle Menschen verdammt. — Ist nicht Esau Jakobs Bruder? spricht der Herr. Doch habe ich Jakob lieb und hasse Esau." Luther (T. XIX. p. 83. 87. 90. 91. 97). Wo die Liebe in diesem Sinne erfaßt wird, da wird daher eifersüchtig darüber gewacht, daß der Mensch sich nichts zum Verdienste anrechne, daß der göttlichen Persönlichkeit allein das Verdienst bleibe; da wird sorgfältigst jeder Gedanke an eine Nothwendigkeit beseitigt, um auch subjectiv durch das Gefühl der Verbindlichkeit und Dankbarkeit ausschließlich die Persönlichkeit feiern und verherrlichen zu können. Die Juden vergöttern den Ahnenstolz; die Christen dagegen verklärten und verwandelten das jüdisch-aristokratische Princip des Geburtsadels in das demokratische Princip des Verdienstadels. Der Jude macht die Seligkeit von der Geburt, der Katholik vom Verdienste des Werkes, der Protestant vom Verdienste des Glaubens abhängig. Aber der Begriff der Verbindlichkeit und Verdienstlichkeit verbindet sich nur mit einer Handlung, einem Werke, das nicht von mir gefordert werden kann oder nicht nothwendig aus meinem Wesen hervorgeht. Die Werke des Dichters, des Philosophen können nur äußerlich betrachtet unter den Gesichtspunkt der Verdienstlichkeit gestellt werden. Sie sind Werke des Genies — nothgedrungne Werke: der Dichter mußte dichten, der Philosoph philosophiren. Die höchste Selbstbefriedigung lag für sie in der beziehungs- und rücksichtslosen Thätigkeit des Schaffens. Eben so ist es mit einer wahrhaft edeln moralischen Handlung. Für den edeln Menschen ist die edle Handlung eine natürliche: er zweifelt nicht, ob er sie thun soll, er legt sie nicht auf die Wage der Wahlfreiheit; er muß sie thun. Nur wer so handelt, ist auch ein zuverlässiger Mensch. Die Verdienstlichkeit führt immer die Vorstellung mit sich, daß man etwas, so zu sagen, nur aus Luxus, nicht aus Nothwendigkeit thut. Die Christen feierten nun wohl die höchste Handlung in ihrer Religion, die Menschwerdung Gottes als ein Werk der Liebe. Aber die christliche

Liebe hat insofern, als sie sich auf den Glauben stützt, auf die Vorstellung Gottes als eines Herrn, eines Dominus, die Bedeutung eines Gnadenactes, einer an sich Gott überflüssigen, bedürfnißlosen Liebe. Ein gnädiger Herr ist ein solcher, der von seinem Rechte abläßt, ein Herr, der thut aus Gnade, was er als Herr zu thun nicht nöthig hat, was über den stricten Begriff des Herrn hinausgeht. Gott hat als Herr nicht nur die Pflicht, dem Menschen wohlzuthun; er hat sogar das Recht — denn er ist durch kein Gesetz gebundner Herr — den Menschen zu vernichten, wenn er will. Kurz, die Gnade ist die unnothwendige Liebe, die Liebe im Widerspruch mit dem Wesen der Liebe, die Liebe, die nicht Wesen, nicht Natur ausdrückt, die Liebe, welche der Herr, das Subject, die Person — Persönlichkeit ist nur ein abstracter, moderner Ausdruck für Herrlichkeit — von sich unterscheidet als ein Prädicat, welches sie haben und nicht haben kann, ohne deßwegen aufzuhören, sie selbst zu sein. Nothwendig mußte sich daher auch im Leben, in der Praxis des Christenthums dieser innere Widerspruch realisiren, das Subject vom Prädicat, der Glaube von der Liebe scheiden. Wie die Liebe Gottes zum Menschen nur ein Gnadenact war, so wurde auch die Liebe des Menschen zum Menschen nur zu einem Gnadenact des Glaubens. Die christliche Liebe ist der gnädige Glaube, wie die Liebe Gottes die gnädige Persönlichkeit oder Herrschaft. (Ueber die göttliche Willkühr s. auch J. A. Ernesti's schon oben citirte Abhandlung: Vindiciae arbitrii divini.)

Der Glaube hat ein böses Wesen in sich. Der christliche Glaube, sonst nichts ist der oberste Grund der christlichen Ketzerverfolgungen und Ketzerhinrichtungen. Der Glaube anerkennt den Menschen nur unter der Bedingung, daß er Gott, d. h. den Glauben anerkennt. Der Glaube ist die Ehre, die der Mensch Gott erweist. Und diese Ehre gebührt ihm unbedingt. Dem Glauben ist die Basis aller Pflichten der Glaube an Gott — der Glaube die absolute Pflicht, die Pflichten

gegen die Menschen nur abgeleitete, untergeordnete Pflichten. Der Ungläubige ist also ein rechtloses *) — ein vertilgungswürdiges Subject. Was Gott negirt, muß selbst negirt werden. Das höchste Verbrechen ist das Verbrechen der laesae majestatis Dei. Gott ist dem Glauben ein persönliches und zwar das allerpersönlichste, unverletzlichste, berechtigtste Wesen. Die Spitze der Persönlichkeit ist die Ehre — eine Injurie gegen die höchste Persönlichkeit also nothwendig das höchste Verbrechen. Die Ehre Gottes kann man nicht als eine zufällige, rohsinnliche, anthropomorphistische Vorstellung desavouiren. Ist denn nicht auch die Persönlichkeit, auch die Existenz Gottes eine sinnliche, anthropomorphistische Vorstellung? Wer die Ehre negirt, sei so ehrlich, auch die Persönlichkeit aufzuopfern. Aus der Vorstellung der Persönlichkeit ergibt sich die Vorstellung der Ehre, aus dieser die Vorstellung der religiösen Injurie. Quicunque Magistratibus male precatus fuerit, pro eorum arbitrio poenas luito; quicunque vero idem scelus erga Deum admiserit .... lapidibus blasphemiae causa obruitur. Moses (III. 24, 15. 16. S. auch Deut. XIII, woraus die Katholiken das Recht, die Ketzer zu tödten, ableiten. Boehmer l. c. l. V. T. VII. §. 44.) Eos autem merito torqueri, qui Deum nesciunt, ut impios, ut injustos, nisi profanus nemo deliberat: quum parentem omnium et dominum omnium non minus sceleris sit ignorare, quam laedere. Minucii Fel. Oct. c. 35. Ubi erunt legis praecepta divinae, quae dicunt: honora patrem et matrem, si vocabulum patris, quod in homine honorari praecipitur, in Deo impune violatur? Cypriani Epist. 73. (ed. Gersdorf.) Cur enim, cum datum sit divinitus homini liberum arbitrium, adulteria legibus puniantur et sacrilegia permittantur? An fidem non servare

---

*) Haereticus usu omnium jurium destitutus est, ut deportatus. J. H. Boehmer (l. c. l. V. Tit. VII. §. 223. S. über diese Materie auch Tit. VI.)

levius est animam Deo, quam feminam viro? Augustinus. (de correct. Donatist. lib. ad Bonifacium. c. 5.) Si hi qui nummos adulterant morte mulctantur, quid de illis statuendum censemus, qui fidem pervertere conantur? Paulus Cortesius (in Sententias (Petri L.) III. l. dist. VII.) Si enim illustrem ac praepotentem virum nequaquam exhonorari a quoquam licet, et si quisquam exhonoraverit, decretis legalibus reus sistitur et injuriarum auctor jure damnatur: quanto utique majoris piaculi crimen est, injuriosum quempiam Deo esse? Semper enim per dignitatem injuriam perferentis crescit culpa facientis, quia necesse est, quanto major est persona ejus qui contumeliam patitur, tanto major sit noxa ejus, qui facit. Also spricht Salvianus (de gubernat. Dei l. VI. p. 218 edit. cit.) Salvianus, den man genannt Magistrum Episcoporum, sui saeculi Jeremiam, Scriptorem Christianissimum, Orbis christiani magistrum. Aber die Häresie, der Unglaube überhaupt — die Häresie ist nur ein bestimmter, beschränkter Unglaube — ist eine Blasphemie, also das höchste, strafbarste Verbrechen. So schreibt, um von unzähligen Beispielen nur eines anzuführen, J. Oecolampadius an Servet: dum non summam patientiam prae me fero, dolens Jesum Christum filium Dei sic dehonestari, parum christiane tibi agere videor. In aliis mansuetus ero: in blasphemiis quae in Christum, non item. (Historia Mich. Serveti. H. ab Allwoerden Helmstadii 1727. p. 13.) Denn was ist Blasphemie? Jede Negation einer Vorstellung, einer Bestimmung, wobei die Ehre Gottes, die Ehre des Glaubens betheiligt ist. Servetus fiel als ein Opfer des christlichen Glaubens. Calvin sagte noch zwei Stunden vor seinem Tode zu Servet: Ego vero ingenue praefatus, me nunquam privatas injurias fuisse persecutum, und schied von ihm mit bibelfester Gesinnung: ab haeretico homine, qui αὐτοκατάκριτος peccabat, secundum Pauli praeceptum discessi (ibid. p. 120). Es war also keineswegs persönlicher Haß, wenn auch dieser mit im

Spiel gewesen sein mag, es war der **religiöse** Haß, der S. auf den Scheiterhaufen brachte — **der** Haß, der aus dem Wesen des unbeschränkten Glaubens entspringt. Selber Melanchthon billigte bekanntlich Servets Hinrichtung. Die Schweizer Theologen, welche von den Genfern um ihre Meinung befragt wurden, erwähnten zwar in ihren Antworten schlangenkluger Weise nichts von der Todesstrafe*), aber stimmten doch darin mit den Genfern überein, horrendos Serveti errores detestandos esse, severiusque idcirco in Servetum animadvertendum. Also keine Differenz im Princip, nur in der Art und Weise der Bestrafung. Selbst Calvin war so **christlich**, daß er die grausame Todesart, wozu der Genfer Senat S. verurtheilte, mildern wollte. Auch die spätern Christen und Theologen billigten noch die Hinrichtung Servets. (S. hierüber z. B. M. Adami Vita Calvini p. 90. Vita Bezae p. 207. Vitae Theol. exter. Francof. 1618.) Wir haben daher diese Hinrichtung als eine Handlung von allgemeiner Bedeutung — als ein Werk des Glaubens und zwar nicht des römisch-katholischen, sondern des reformirten, des auf die Bibel reducirten, des evangelischen Glaubens anzusehen. — Daß man die Ketzer nicht durch Gewalt zum Glauben zwingen müsse, dieß allerdings behaupteten die meisten Kirchenlichter, aber gleichwohl lebte in ihnen doch der boshafteste Ketzerhaß. So sagt z. B. der heilige Bernhard (Super Cantica S. 66.) in Betreff der Ketzer: Fides suadenda est, non imponenda, aber er setzt sogleich hinzu: quamquam melius procul dubio gladio coercerentur, illius videlicet, qui non sine causa gladium portat, quam in suum errorem multos trajicere permittantur. — Wenn der jetzige Glaube

---

*) Die Todesstrafe verwarfen überhaupt sehr viele Christen, aber andere criminalistische Strafen der Ketzer, wie Landesverweisung, Confiscation — Strafen, durch die man einen indirect ums Leben bringt — fanden sie nicht im Widerspruch mit ihrem christlichen Glauben. S. hierüber J. H. **Boehmeri** Jus Eccl. Protest. l. V. Tit. VII. z. B. §. 155. 157. 162. 163.

keine solchen eclatanten Greuelthaten mehr hervorbringt, so kommt das nur daher, daß unser Glaube kein unbedingter, entschiedner, lebendiger, sondern vielmehr ein skeptischer, eklektischer, ungläubiger, durch die Macht der Kunst und Wissenschaft gebrochner und gelähmter Glaube ist. Wo keine Ketzer mehr verbrannt werden, sei's nun im jenseitigen oder im dießseitigen Feuer, da hat der Glaube selbst kein Feuer mehr im Leibe. Der Glaube, der erlaubt Anderes zu glauben, verzichtet auf seinen göttlichen Ursprung und Rang, degradirt sich selbst zu einer nur subjectiven Meinung. Nicht dem christlichen Glauben, nicht der christlichen d. h. der durch den Glauben beschränkten Liebe, nein! dem Zweifel an dem christlichen Glauben, dem Sieg der religiösen Skepsis, den Freigeistern, den Häretikern verdanken wir die Toleranz der Glaubensfreiheit. Die von der christlichen Kirche verfolgten Ketzer nur verfochten die Glaubensfreiheit. Die christliche Freiheit ist Freiheit nur im Unwesentlichen, die Grundartikel des Glaubens gibt sie nicht frei. — Wenn übrigens hier der christliche Glaube — der Glaube in seinem Unterschied von der Liebe betrachtet, denn der Glaube ist nicht eins mit der Liebe, potestis habere fidem sine caritate (Augustinus Serm. ad pop. S. 90) — als das Princip, der letzte Grund der, natürlich aus wirklichem Glaubenseifer entsprungenen, Gewaltthaten der Christen gegen die Ketzer bezeichnet wird; so versteht es sich zugleich von selbst, daß der Glaube nicht unmittelbar und ursprünglich, sondern erst in seiner historischen Entwickelung diese Consequenzen haben konnte. Gleichwohl war auch schon den ersten Christen, und zwar nothwendiger Weise, der Ketzer ein Antichrist — adversus Christum sunt haeretici (Cyprianus Epist. 76, §. 14. edit. cit.) — ein fluchwürdiges — apostoli.... in epistolis haereticos exsecrati sunt (Cyprianus ibid. §. 6) — ein verlornes, von Gott in die Hölle verstoßnes, d. h. zum ewigen Tode verurtheiltes Subject. „Da hörest Du, daß das Unkraut bereits verdammt und zum Feuer

verurtheilet ist. Was willt Du denn einem Ketzer viel Marter anlegen? Hörest Du nicht, daß er bereit allzuschwer zu seiner Strafe verurtheilet ist? Wer bist Du, der Du zugreiffest und wilt den strafen, der schon in eines mächtigern Herrn Strafe gefallen ist? Was will ich einem Dieb anhaben, der schon zum Galgen verurtheilt ist? .... Gott hat schon seine Engel verordnet, die sollen zu seiner Zeit Henker seyn über die Ketzer." Luther (T. XVI. p. 132.) Als daher der Staat, die Welt christlich, aber eben damit auch das Christenthum weltlich, die christliche Religion Staatsreligion wurde, da war es eine nothwendige Consequenz, daß auch die erst nur religiöse oder dogmatische Negation der Ketzer zu einer politischen, wirklichen Negation wurde, die ewigen Höllenstrafen sich in zeitliche verwandelten. Wenn darum die Bestimmung und Behandlung der Ketzerei als eines strafbaren Verbrechens ein Widerspruch mit dem christlichen Glauben ist, so ist auch ein christlicher König, ein christlicher Staat ein Widerspruch mit demselben; denn ein christlicher Staat ist nur der, welcher das Gottesurtheil des Glaubens mit dem Schwerdte vollstreckt, den Gläubigen die Erde zum Himmel, den Ungläubigen zur Hölle macht. Docuimus .... pertinere ad reges religiosos, non solum adulteria vel homicidia vel hujusmodi alia flagitia seu facinora, verum etiam sacrilegia severitate congrua cohibere. Augustinus. (Epist. ad Dulcitium.) „Die Könige sollen dem Herrn Christo also dienen, daß sie mit Gesetzen dazu helfen, daß seine Ehre gefördert werde. — Wo nun weltliche Obrigkeit schändliche Irrthümer befindet, dadurch des Herrn Christi Ehre gelästert und der Menschen Seeligkeit gehindert wird und Spaltung unter dem Volke entsteht .... wo solche irrige Lehrer sich nicht weisen lassen und vom Predigen nicht ablassen wollen: da soll weltliche Oberkeit getrost wehren und wissen, daß es ihr Amts halb anders nicht gebühren will, denn daß sie Schwerdt und alle Gewalt dahin wende, auf daß die Lehre rein und der Got-

tesdienst lauter und ungefälscht, auch Friede und Einigkeit erhalten werde." Luther. (T. XV. p. 110—111.) Bemerkt werde hier noch, daß Augustin die Anwendung von Zwangsmaßregeln zur Erweckung des christlichen Glaubens damit rechtfertigt, daß auch der Apostel Paulus durch eine sinnliche Gewaltthat — ein Wunder — zum Christenthum bekehrt worden sey. (de correct. Donat. c. 6.) Der innige Zusammenhang zwischen den zeitlichen und ewigen, d. i. politischen und geistlichen Strafen erhellt schon daraus, daß dieselben Gründe, welche man gegen die weltliche Bestrafung der Ketzerei geltend gemacht hat, auch gegen die Höllenstrafen sprechen. Kann die Ketzerei oder der Unglaube deßwegen nicht bestraft werden, weil er ein bloßer Irrthum ist, so kann er auch nicht von Gott in der Hölle bestraft werden. Widerspricht Zwang dem Wesen des Glaubens, so widerspricht auch die Hölle dem Wesen des Glaubens, denn die Furcht vor den schrecklichen Folgen des Unglaubens, den Qualen der Hölle zwingt wider Wissen und Willen zum Glauben. Böhmer in seinem Jus eccl. will die Ketzerei, den Unglauben aus der Klasse der Verbrechen gestrichen wissen, der Unglaube sey nur ein Vitium theologicum, ein Peccatum in Deum. Allein Gott ist ja im Sinne des Glaubens nicht nur ein religiöses, sondern auch politisches, juristisches Wesen, der König der Könige, das eigentliche Staatsoberhaupt. „Es ist keine Obrigkeit ohne von Gott, sie ist Gottes Dienerin." Römer 13, 1, 4. Wenn daher der juristische Begriff der Majestät, der königlichen Würde und Ehre von Gott gilt, so muß auch consequent von der Sünde gegen Gott, von dem Unglauben der Begriff des Verbrechens gelten. Und wie Gott, so der Glaube. Wo der Glaube noch eine Wahrheit ist und zwar öffentliche Wahrheit, da zweifelt er nicht daran, daß er von Jedem gefordert werden kann, daß Jeder zum Glauben verpflichtet ist. — Bemerkt werde auch noch dieses, daß die christliche Kirche in ihrem Haß gegen die Ketzer so weit gegangen ist, daß nach dem kanonischen Recht sogar der Ver-

dacht der Ketzerei ein Verbrechen ist, ita ut de jure canonico revera crimen suspecti detur, cujus existentiam frustra in jure civili quaerimus. Boehmer (l. c. V. Tit. VII. §. 23 — §. 42.)

Das Gebot der Feindesliebe erstreckt sich nur auf persönliche Feinde, nicht auf die Feinde Gottes, die Feinde des Glaubens. „Gebeut nicht der Herr Christus, daß wir auch unsere Feinde lieben sollen? wie rühmet sich denn allhier David, daß er hasse die Versammlung derer Boshaftigen, und sitze nicht bey denen Gottlosen? .... Der Person halber soll ich sie lieben; aber um der Lehre willen soll ich sie hassen. Und also muß ich sie hassen oder muß Gott hassen, der da gebeut und will, daß man allein seinem Wort soll anhangen. .... Was ich mit Gott nicht lieben kann, das soll ich hassen; wenn sie nur etwas predigen, das wider Gott ist, so gehet alle Liebe und Freundschaft unter: daselbst hasse ich Dich und thue Dir kein Gutes. Denn der Glaube soll oben liegen, und da gehet der Haß an und ist die Liebe aus, wenn es das Wort Gottes angehet. .... So will nun David sagen: ich hasse sie nicht darum, daß sie mir Leid und Uebels thäten und daß sie ein arges und böses Leben führeten, sondern daß sie Gottes Wort verachten, schänden, lästern, verfälschen und verfolgen." „Glaube und Liebe sind zweierlei. Glaube leidet nichts, Liebe leidet Alles. Glaube flucht, Liebe seegnet; Glaube sucht Rache und Strafe; Liebe sucht Schonen und Vergeben." „Ehe der Glaube ließe Gottes Wort untergehen und Ketzerey stehen, wünschte er eher, daß alle Creaturen untergingen; denn durch Ketzerey verliert man Gott selbst." Luther (T. VI. p. 94. T. V. p. 624. 630.) S. auch hierüber meine Beleuchtung in den deutschen Jahrb. und Augustini Enarrat. in Psalm. 138 (139). Wie Luther die Person, so unterscheidet auch Augustin hier den Menschen vom Feinde Gottes, vom Ungläubigen und sagt, wir sollen die Gottlosigkeit im Menschen hassen, die Menschheit in ihm

lieben. Aber was ist denn in den Augen des Glaubens der Mensch im Unterschied vom Glauben, der Mensch ohne Glaube, d. h. ohne Gott? Nichts, denn der Inbegriff aller Realitäten, aller Liebenswürdigkeiten, alles Guten und Wesenhaften ist der Glaube, als welcher allein Gott ergreift und besitzt. Wohl ist der Mensch als Mensch ein Bild Gottes, aber nur des natürlichen Gottes, Gottes als des Schöpfers der Natur. Der Schöpfer ist aber nur der Gott „von Außen"; der wahre Gott, Gott wie er „in sich selbst" ist, das „inwendige Wesen Gottes" ist der dreieinige Gott, ist insbesondere Christus. (S. Luther T. XIV. p. 2 u. 3. und T. XVI. p. 581.) Und das Bild dieses erst wahren, wesentlichen, christlichen Gottes ist auch nur der Gläubige, der Christ. Ueberdem ist ja der Mensch an und für sich schon nicht um seinetwillen, sondern um Gottes willen zu lieben. Diligendus est propter Deum, Deus vero propter se ipsum. (Augustinus de doctrina chr. l. I. c. 27 u. 22.) Wie sollte also gar der ungläubige Mensch, der keine Aehnlichkeit, keine Gemeinschaft mit dem wahren Gott hat, ein Object der Liebe sein?

Der Glaube scheidet den Menschen vom Menschen, setzt an die Stelle der naturbegründeten Einheit und Liebe eine übernatürliche — die Einheit des Glaubens. Inter Christianum et gentilem non fides tantum debet, sed etiam vita distinguere .... Nolite, ait Apostolus, jugum ducere cum infidelibus .... Sit ergo inter nos et illos maxima separatio. Hieronymus (Epist. Caelantiae matronae). .... Prope nihil gravius quam copulari alienigenae .... Nam cum ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat: quomodo potest conjugium dici, ubi non est fidei concordia?... Saepe plerique capti amore feminarum fidem suam prodiderunt. Ambrosius. (Ep. 70. Lib. IX.) Non enim licet

christiano cum gentili vel judaeo inire conjugium. Petrus L. (l. IV. dist. 39. c. 1.) Auch diese Scheidung ist keineswegs unbiblisch. Wir sehen ja vielmehr, daß die Kirchenväter sich gerade auf die Bibel berufen. Die bekannte Stelle des Apostels in Betreff der Ehen zwischen Heiden und Christen bezieht sich nur auf Ehen, die schon vor dem Glauben bestanden, nicht auf solche, die erst geschlossen werden sollen. Man sehe, was hierüber schon Petrus L. sagt in dem eben citirten Buche. „Die ersten Christen haben alle ihre Verwandte, die sie von der Hoffnung der himmlischen Belohnung abwenden wollten, nicht erkannt, auch nicht einmal gehört. — Dieß hielten sie vor die eigne Kraft des Evangelii, daß um dessen willen alle Blutsfreundschaft verachtet würde; indem .... die Brüderschaft Christi der natürlichen weit vorginge. — Uns ist das Vaterland und der gemeine Name nicht lieb, als die wir selbst vor unsern Eltern einen Abscheu haben, wenn sie etwas wider den Herrn rathen wollen." G. Arnold (Wahre Abbild. der ersten Christen. B. IV. c. 2.) Qui amat patrem et matrem plus quam me, non est me dignus Matth. 10 .... in hoc vos non agnosco parentes, sed hostes .... Alioquin quid mihi et vobis? Quid a vobis habeo nisi peccatum et miseriam? Bernardus (Epist. 111. Ex persona Heliae monachi ad parentes suos.) Etsi impium est, contemnere matrem, contemnere tamen propter Christum piissimum est. Bernhardus (Ep. 104. S. auch Epist. 351. ad Hugonem novitium.) Audi sententiam Isidori: multi canonicorum, monachorum .... temporali salute suorum parentum perdunt animas suas .... Servi Dei qui parentum suorum utilitatem procurant a Dei amore se separant. De Modo bene vivendi (S. VII.). Omnem hominem fidelem judica tuum esse fratrem. (ibid. Sermo 13.) Ambrosius dicit, longe plus nos debere diligere filios quos de fonte levamus, quam quos carnaliter genuimus. (Petrus L. l. IV. dist. 6. c. 5. addit. Henr. ab Vurim.) Infantes nascuntur cum peccato, nec fiunt hae-

32*

redes vitae aeternae sine remissione peccati. .... Cum igitur dubium non sit, in infantibus esse peccatum, debet aliquod esse discrimen infantium Ethnicorum, qui manent rei, et infantium in Ecclesia, qui recipiuntur a Deo per ministerium. Melanchthon (Loci de bapt. inf. Argum. II. Vgl. hiezu die oben als ein Zeugniß von der Beschränktheit der rechtgläubigen Liebe aus Buddeus angeführte Stelle.) Ut Episcopi vel Clerici in eos, qui Catholici Christiani non sunt, etiam si consanguinei fuerint, nec per donationes rerum suarum aliquid conferant. Concil. Carthag. III. can. 13. (Summa Carranza). Cum haereticis nec orandum, nec psallendum. Concil. Carthag. IV. can. 72. (ibid.)

Der Glaube hat die Bedeutung der Religion, die Liebe nur die der Moral. Dieß hat besonders entschieden der Protestantismus ausgesprochen. Der Ausdruck, daß die Liebe nicht vor Gott gerecht mache, sondern nur der Glaube, sagt eben nichts weiter aus, als daß die Liebe keine religiöse Kraft und Bedeutung habe. (S. Apologia der augsburgischen Confess. Art. 3. Von der Liebe und Erfüllung des Gesetzes.) Zwar heißt es hier: „Darum was die Scholastici von der Liebe Gottes reden, ist ein Traum und ist unmöglich Gott zu lieben, ehe wir durch den Glauben die Barmherzigkeit erkennen und ergreifen. Denn alsdann erst wird Gott objectum amabile, ein lieblich, selig Anblick." Es wird also hier zum eigentlichen Object des Glaubens die Barmherzigkeit, die Liebe gemacht. Allerdings unterscheidet sich zunächst der Glaube auch nur dadurch von der Liebe, daß er außer sich setzt, was die Liebe in sich setzt. „Wir gläuben unsere Gerechtigkeit, Heyl und Trost stehe außer uns." Luther. (T. XVI. p. 497. S. auch T. IX. p. 587.) Allerdings ist der Glaube im protestantischen Sinne der Glaube an die Vergebung der Sünde, der Glaube an die Gnade, der Glaube an Christus, als den für den Menschen sterbenden und leidenden Gott, so daß der Mensch, um die ewige Seligkeit zu

erlangen, nichts weiter seinerseits zu thun hat, als diese Hingebung Gottes für ihn selbst wieder hingebend, d. i. gläubig, zuversichtlich anzunehmen. Aber Gott ist nicht allein als Liebe Gegenstand des Glaubens. Im Gegentheil der charakteristische Gegenstand des Glaubens als Glaubens ist Gott als Subject. Oder ist etwa ein Gott, der dem Menschen kein Verdienst gönnt, der Alles nur sich ausschließlich vindicirt, eifersüchtig über seiner Ehre wacht, ist ein solcher selbstsüchtiger Gott ein Gott der Liebe?

Die aus dem Glauben hervorgehende Moral hat zu ihrem Princip und Kriterium nur den Widerspruch mit der Natur, mit dem Menschen. Wie der höchste Gegenstand des Glaubens der ist, welcher der Vernunft am meisten widerspricht, die Eucharistie, so ist nothwendig die höchste Tugend der dem Glauben getreuen und gehorsamen Moral die, welche am meisten der Natur widerspricht. Die dogmatischen Wunder haben consequent moralische Wunder in ihrem Gefolge. Die widernatürliche Moral ist die natürliche Schwester des übernatürlichen Glaubens. Wie der Glaube die Natur außer dem Menschen, so überwindet die Glaubensmoral die Natur im Menschen. Diesen praktischen Supernaturalismus, dessen epigrammatische Spitze die „Jungferschaft, die Schwester der Engel, die Königin der Tugenden, die Mutter alles Guten" ist (s. A. v. Buchers: Geistliches Suchverloren. Sämmtl. W. B. VI. 151.) hat insbesondere der Katholicismus ausgebildet; denn der Protestantismus hat nur das Princip des Christenthums festgehalten, aber die nothwendigen Consequenzen desselben willkührlich, eigenmächtig weggestrichen, hat sich nur den christlichen Glauben, aber nicht die christliche Moral zu Gemüthe gezogen. Der Protestantismus hat den Menschen im Glauben auf den Standpunkt des ersten Christenthums, aber im Leben, in der Praxis, in der Moral auf den vorchristlichen, auf den heidnischen oder alttestamentlichen, auf den adamitischen, den natürlichen Standpunkt zurückversetzt. Die Ehe hat Gott im Paradiese

eingesetzt; darum gilt auch heute noch, auch den Christen noch das Gebot: Mehret euch! Christus gibt nur denen den Rath, sich nicht zu verheirathen, die dazu geschickt sind. Die Keuschheit ist eine übernatürliche Gabe; sie kann also nicht Jedem zugemuthet werden. Aber ist denn nicht auch der Glaube eine übernatürliche Gabe, eine besondere Gnade Gottes, ein Wunderwerk, wie Luther unzählige Male sagt, und wird er nicht dennoch uns Allen zum Gebote gemacht? Ergeht nicht deßhalb das Gebot an uns, daß wir unsere natürliche Vernunft „tödten, blenden und schänden" sollen? Ist nicht der Trieb, nichts zu glauben und anzunehmen, was der Vernunft widerspricht, eben so natürlich, so stark, so nothwendig in uns, als der Geschlechtstrieb? Wenn wir Gott um Glauben bitten sollen, weil wir für uns selbst zu schwach sind, warum sollen wir nicht aus demselben Grund Gott um die Keuschheit anflehen? Wird er uns diese Gabe versagen, wenn wir ihn ernstlich darum anflehen? Nimmermehr; also können wir eben so gut die Keuschheit als den Glauben als ein allgemeines Gebot betrachten, denn was wir nicht durch uns selbst, das vermögen wir durch Gott. Was gegen die Keuschheit, das spricht auch gegen den Glauben, und was für den Glauben, das spricht auch für die Keuschheit. Eins steht und fällt mit dem Andern; mit dem übernatürlichen Glauben ist eine übernatürliche Moral nothwendig verbunden. Dieses Band zerriß der Protestantismus; im Glauben bejahte er das Christenthum, im Leben, in der Praxis verneinte er es, anerkannte er die Autonomie der natürlichen Vernunft, des Menschen, setzte er den Menschen in seine ursprünglichen Rechte ein. Nicht weil sie der Bibel widerspricht — hier wird ihr vielmehr das Wort geredet — weil sie dem Menschen, der Natur widerspricht, deßhalb verwarf er die Ehelosigkeit, die Keuschheit. „Wer aber ja einsam seyn will, der thue den Namen: Mensch weg und beweise oder schaff's, daß er ein Engel oder Geist sei .... Es ist zu erbarmen, daß ein Mensch so toll soll sein, daß sich wundert, daß ein Mann ein Weib nimmt oder daß

sich jemand des schämen sollte, weil sich niemand wundert, daß Menschen zu essen und zu trinken pflegen. Und diese Nothdurft, da das menschliche Wesen herkommt, soll noch erst in Zweifel und Wunder stehen." Luther (T. XIX. p. 368. 369.) Unentbehrlich ist also dem Manne das Weib, so unentbehrlich wie Speise und Trank. Stimmt dieser Unglaube an die Möglichkeit und Realität der Keuschheit mit der Bibel überein, wo uns die Ehelosigkeit als ein löblicher und folglich möglicher, erreichbarer Stand angepriesen wird? Nein! sie widerspricht ihr geradezu. Der Protestantismus negirte auf dem Gebiete der Moral in Folge seines praktischen Sinnes und Verstandes, also aus eigner Kraft und Macht den christlichen Supranaturalismus. Das Christenthum existirt für ihn nur im Glauben — nicht im Rechte, nicht in der Moral, nicht im Staate. Wohl gehört wesentlich zum Christen auch die Liebe (der Inbegriff der Moral), so daß wo keine Liebe, wo sich der Glaube nicht durch die Liebe bethätigt, kein Glaube, kein Christenthum ist. Aber gleichwohl ist die Liebe nur die Erscheinung des Glaubens nach Außen, nur eine Folge und nur etwas Menschliches. „Der Glaube allein handelt mit Gott", „der Glaube macht uns zu Göttern", die Liebe zu Menschen, und, wie der Glaube nur für Gott, so ist auch Gott nur für den Glauben, d. h. der Glaube allein ist das Göttliche, das Christliche im Menschen. Dem Glauben gehört das ewige, der Liebe nur dieß zeitliche Leben. „Gott hat dieses zeitliche irdische Leben lange zuvor ehe Christus gekommen ist, der ganzen Welt gegeben und gesagt: daß man ihn und den Nächsten lieben soll. Darnach hat er auch der Welt gegeben seinen Sohn Christum, auf daß wir durch ihn und in ihm auch das ewige Leben haben sollen.... Moses und das Gesetz gehört zu diesem Leben, aber zu jenem Leben müssen wir den Herrn haben." Luther (T. XVI. p. 459.) Obwohl also die Liebe zum Christen gehört, so ist doch der Christ nur dadurch Christ, daß er glaubt an Christus. Wohl ist der Nächstendienst — in welcher Art, welchem Stande

und Berufe er auch nur immer geschehe — Gottesdienst. Aber der Gott, dem ich diene, indem ich ein weltliches oder natürliches Amt verrichte, ist auch nur der allgemeine, weltliche, natürliche, vorchristliche Gott. Die Obrigkeit, der Staat, die Ehe existirte schon vor dem Christenthum, war eine Einsetzung, eine Anordnung Gottes, in der er sich noch nicht als den wahren Gott, als Christus offenbarte. Christus hat mit allen diesen weltlichen Dingen nichts zu schaffen, sie sind ihm äußerlich, gleichgültig. Aber eben deßwegen verträgt sich jeder weltliche Beruf und Stand mit dem Christenthum; denn der wahre, christliche Gottesdienst ist allein der Glaube und diesen kann man überall ausüben. Der Protestantismus bindet den Menschen nur im Glauben, alles Uebrige gibt er frei, aber nur, weil es dem Glauben äußerlich ist. Wohl binden uns die Gebote der christlichen Moral, wie z. B.: Ihr sollt euch nicht rächen u. s. w., aber sie gelten nur für uns als Privatpersonen, nicht für uns als öffentliche Personen. Die Welt wird nach ihren eignen Gesetzen regiert. Der Katholicismus hat „das weltliche und geistliche Reich unter einander gemengt", d. h. er wollte die Welt durch das Christenthum beherrschen. Aber „Christus ist nicht darum auf Erden kommen, daß er dem Kaiser Augusto in sein Regiment greiffe und ihn lehre, wie er regieren solle." Luther (T. XVI. p. 49.) Wo das Weltregiment anfängt, da hört das Christenthum auf — da gilt die weltliche Gerechtigkeit, das Schwerdt, der Krieg, der Proceß. Als Christ laß ich mir ohne Widerstand meinen Mantel stehlen, aber als Bürger verlange ich ihn von Rechtswegen wieder zurück. Evangelium non abolet jus naturae. Melanchthon (de vindicta Loci. S. über diesen Gegenstand auch M. Chemnitii Loci theol. de vindicta.) Kurz der Protestantismus ist die praktische Negation des Christenthums, die praktische Position des natürlichen Menschen. Wohl gebietet auch Er die Tödtung des Fleisches, die Negation des natürlichen Menschen; aber, abgesehen davon, daß sie keine reli-

giöse Bedeutung und Kraft mehr für ihn hat, nicht gerecht, d. h. nicht gottwohlgefällig, nicht selig macht — die Negation des Fleisches im Protestantismus unterscheidet sich nicht von der Beschränkung des Fleisches, welche dem Menschen die natürliche Vernunft und Moral auferlegen. Die nothwendigen praktischen Folgen des christlichen Glaubens hat der Protestantismus in das Jenseits, in den Himmel hinausgeschoben, d. h. eben revera negirt. Im Himmel erst hört der weltliche Standpunkt des Protestantismus auf — dort verheirathen wir uns nicht mehr, dort erst werden wir neue Creaturen; aber hier bleibt Alles beim Alten „bis in jenes Leben, da wird das äußerliche Leben geändert, denn Christus ist nicht kommen, die Creatur zu ändern" Luther (T. XV. p. 62). Hier sind wir zur Hälfte Heiden, zur Hälfte Christen, halb Bürger der Erde, halb Bürger des Himmels. Von dieser Theilung, diesem Zwiespalt, diesem Bruche weiß aber der Katholicismus nichts. Was er im Himmel, d. h. im Glauben, das negirt er auch, so viel als möglich, auf der Erde, d. h. in der Moral. Grandis igitur virtutis est et sollicitate diligentiae, superare quod nata sis: in carne non carnaliter vivere, tecum pugnare quotidie. Hieronymus (Ep. Furiae Rom. nobilique viduae.) Quanto igitur natura amplius vincitur et premitur, tanto major gratia infunditur. Thomas a K. (imit. l. III. c. 54.) Esto robustus tam in agendo, quam in patiendo naturae contraria. (ibid. c. 49.) Beatus ille homo, qui propter te, Domine, omnibus creaturis licentiam abeundi tribuit, qui naturae vim facit et concupiscentias carnis fervore spiritus crucifigit (c. 48.). Adhuc proh dolor! vivit in me verus homo, non est totus crucifixus. (ibid. c. 34. s. auch l. III. c. 19. l. II. c. 12.) Und diese Sätze sind keineswegs nur ein Abdruck der frommen Individualität des Verfassers der Schrift de imitatione Christi; sie drücken die ächte Moral des Katholicismus aus — die Moral, welche die Heiligen mit ihrem Leben bestätigten und selbst das sonst so weltliche

Oberhaupt der Kirche sanctionirte. So heißt es z. B. in der Canonizatio S. Bernhardi Abbatis per Alexandrum papam III. anno Ch. 1164. Litt. apost. .... primo ad Praelatos Eccles. Gallic.: In afflictione vero corporis sui usque adeo sibi mundum, seque mundo reddidit crucifixum, ut confidamus martyrum quoque eum merita obtinere sanctorum etc. Aus diesem rein negativen Moralprincip kommt es auch, daß sich innerhalb des Katholicismus selbst diese crasse Ansicht aussprechen konnte und durfte, daß das bloße Märtyrerthum auch ohne die Triebfeder der Liebe zu Gott himmlische Seligkeit erwerbe.

Allerdings negirte auch der Katholicismus in praxi die supranaturalistische Moral des Christenthums; aber seine Negation hat eine wesentlich andere Bedeutung, als die des Protestantismus; sie ist nur eine Negation de facto, aber nicht de jure. Der Katholik verneinte im Leben, was er im Leben bejahen sollte — wie z. B. das Gelübde der Keuschheit — bejahen wollte, wenn er wenigstens ein religiöser Katholik war, aber der Natur der Sache nach nicht bejahen konnte. Er machte also das Naturrecht geltend, er befriedigte die Sinnlichkeit — er war mit einem Worte: Mensch im Widerspruch mit seinem wahren Wesen, seinem religiösen Princip und Gewissen. Adhuc proh dolor! vivit in me verus homo. Der Katholicismus hat der Welt den Beweis gegeben, daß die übernatürlichen Glaubensprincipien des Christenthums auf das Leben angewandt, zu Moralprincipien gemacht, immoralische, grundverderbliche Folgen haben. Diese Erfahrung zog sich der Protestantismus zu Nutze, oder vielmehr sie rief den Protestantismus hervor. Er machte daher die — im Sinne des wahren Katholicismus, allerdings nicht im Sinne der entarteten Kirche — illegitime praktische Negation des Christenthums zum Gesetz, zur Norm des Lebens: Ihr könnt im Leben, wenigstens diesem Leben, keine Christen, keine besondere, übermenschliche Wesen sein, also sollt ihr auch keine sein. Und er legitimirte vor seinem im Christenthum befange-

nen Gewissen sogar diese Negation des Christenthums selbst wieder aus dem Christenthum, erklärte sie für christlich — kein Wunder daher, daß nun endlich das moderne Christenthum nicht nur die praktische, sondern selbst auch die theoretische, also die totale Negation des Christenthums für Christenthum ausgibt. Wenn übrigens der Protestantismus als der Widerspruch, der Katholicismus als die Einheit von Glauben und Leben bezeichnet wird, so versteht es sich von selbst, daß damit beiderseits nur das Wesen, das Princip bezeichnet werden soll.

Der Glaube opfert Gott den Menschen auf. Das Menschenopfer gehört selbst zum Begriffe der Religion. Die blutigen Menschenopfer dramatisiren nur diesen Begriff. „Durch den Glauben opferte Abraham den Isaak.“ Hebräer 11, 17. Quanto major Abraham, qui unicum filium voluntate jugulavit .... Jepte obtulit virginem filiam et idcirco in enumeratione sanctorum ab Apostolo ponitur. Hieronymus (Epist. Juliano). Ueber die Menschenopfer in der jüdischen Religion siehe Daumer's und Ghillany's diesen Gegenstand betreffende neueste Werke. Auch in der christlichen Religion ist es nur das Blut, die Negation des Menschensohnes, wodurch der Zorn Gottes gestillt, Gott mit dem Menschen versöhnt wird. Darum mußte ein reiner, schuldloser Mensch als Opfer fallen. Solches Blut nur ist kostbar, solches nur hat versöhnende Kraft. Und dieses am Kreuze zur Besänftigung des göttlichen Zorns vergoßne Blut genießen die Christen im Abendmahl zur Bestärkung und Besiegelung ihres Glaubens. Aber warum denn das Blut in der Gestalt des Weins, das Fleisch unter der Gestalt des Brotes? Damit es nicht den Schein hat, als äßen die Christen wirklich Menschenfleisch, als tränken sie wirklich Menschenblut, damit nicht der natürliche Mensch, d. i. der homo verus beim Anblick von wirklichem Menschenfleisch und Blute vor den Mysterien des christlichen Glaubens zurückschaudert. Etenim ne humana infirmitas esum carnis et potum sanguinis in

sumptione horreret, Christus velari et palliari illa duo voluit speciebus panis et vini. Bernard (edit. cit. p. 189—191). Sub alia autem specie tribus de causis carnem et sanguinem tradit Christus et deinceps sumendum instituit. Ut fides scil. haberet meritum, quae est de his quae non videntur, quod fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum. Et ideo etiam ne abhorreret animus quod cerneret oculus; quod non habemus in usu carnem crudam comedere et sanguinem bibere. .... Et etiam ideo ne ab incredulis religioni christianae insultaretur. Unde Augustinus: Nihil rationabilius, quam ut sanguinis similitudinem sumamus, ut et ita veritas non desit et ridiculum nullum fiat a paganis, quod cruorem occisi hominis bibamus. Petrus Lomb. (Sent. lib. IV. dist. 11. c. 4).

Aber wie das blutige Menschenopfer in der höchsten Negation des Menschen zugleich die höchste Position desselben ausdrückt, denn nur deßwegen, weil das Menschenleben für das Höchste gilt, weil also das Opfer desselben das schmerzlichste ist, das Opfer, welches die größte Ueberwindung kostet, wird es Gott dargebracht — eben so ist auch der Widerspruch der Eucharistie mit der menschlichen Natur nur ein scheinbarer. Auch ganz abgesehen davon, daß Fleisch und Blut mit Wein und Brot, wie der h. Bernhard sagt, bemäntelt werden, d. h. in Wahrheit nicht Fleisch, sondern Brot, nicht Blut, sondern Wein genossen wird — das Mysterium der Eucharistie löst sich auf in das Geheimniß des Essens und Trinkens. „.... Alle alte christliche Lehrer .... lehren, daß der Leib Christi nicht allein geistlich mit dem Glauben, welches auch außerhalb des Sacraments geschieht, sondern auch mündlich, nicht allein von gläubigen, frommen, sondern auch von unwürdigen, ungläubigen, falschen und bösen Christen empfangen werde." „So ist nun zweierley Essen des Fleisches Christi, eines geistlich. .... Solch geistlich Essen aber ist nichts andres als der Glaube. .... Das andere Essen des Leibes Christi ist

mündlich oder sacramentlich." (Concordienb. Erkl. Art. 7.) „Der Mund isset den Leib Christi leiblich." Luther (wider die Schwarmgeister, T. XIX. p. 417). Was begründet also die specifische Differenz der Eucharistie? Essen und Trinken. Außer dem Sacrament wird Gott geistig, im Sacrament sinnlich, mündlich genossen, d. h. getrunken und gegessen — leiblich angeeignet, assimilirt. Wie könntest Du aber Gott in Deinen Leib aufnehmen, wenn er Dir für ein Gottes unwürdiges Organ gälte? Schüttest Du den Wein in ein Wassergefäß? Ehrst Du ihn nicht durch ein besondres Glas? Fassest Du mit Deinen Händen oder Lippen an, was Dich ekelt? Erklärst Du nicht dadurch das Schöne allein für das Berührungswürdige? Sprichst Du nicht die Hände und Lippen heilig, wenn Du mit ihnen das Heilige ergreifst und berührst? Wenn also Gott gegessen und getrunken wird, so wird Essen und Trinken als ein göttlicher Act ausgesprochen. Und dieß sagt die Eucharistie, aber auf eine sich selbst widersprechende, mystische, heimliche Weise. Unsere Aufgabe ist es jedoch, offen und ehrlich, deutlich und bestimmt das Mysterium der Religion auszusprechen. Das Leben ist Gott, Lebensgenuß Gottesgenuß, wahre Lebensfreude wahre Religion. Aber zum Lebensgenuß gehört auch der Genuß von Speise und Trank. Soll daher das Leben überhaupt heilig sein, so muß auch Essen und Trinken heilig sein. Ist diese Confession Irreligion? Nun so bedenke man, daß diese Irreligion das analysirte, explicirte, das unumwunden ausgesprochne Geheimniß der Religion selbst ist. Alle Geheimnisse der Religion resolviren sich zuletzt, wie gezeigt, in das Geheimniß der himmlischen Seligkeit. Aber die himmlische Seligkeit ist nur die von den Schranken der Wirklichkeit entblößte Glückseligkeit. Die Christen wollen so gut glückselig sein als die Heiden. Der Unterschied ist nur, daß die Heiden den Himmel auf die Erde, die Christen die Erde in den Himmel versetzen. Endlich ist, was ist, was wirklich genossen wird;

aber unendlich, was nicht ist, was nur geglaubt und gehofft wird.

Die christliche Religion ist ein Widerspruch. Sie ist die Versöhnung und zugleich der Zwiespalt, die Einheit zugleich und der Gegensatz von Gott und Mensch. Dieser personificirte Widerspruch ist der Gottmensch — die Einheit der Gottheit und Menschheit in ihm Wahrheit und Unwahrheit.

Es ist schon oben behauptet worden, daß, wenn Christus zugleich Gott, Mensch und zugleich ein andres Wesen war, welches als ein des Leidens unfähiges Wesen vorgestellt wird, sein Leiden nur eine Illusion war. Denn sein Leiden für ihn als Menschen war kein Leiden für ihn als Gott. Nein! was er als Mensch bekannte, längnete er als Gott. Er litt nur äußerlich, nicht innerlich, d. h. er litt nur scheinbar, doketisch, aber nicht wirklich, denn nur der Erscheinung, dem Ansehn, dem Aeußern nach war er Mensch, in Wahrheit, im Wesen aber, welches eben deßwegen nur den Gläubigen Gegenstand war, Gott. Ein wahres Leiden wäre es nur gewesen, wenn er zugleich als Gott gelitten hätte. Was nicht in Gott selbst aufgenommen, wird nicht in die Wahrheit, nicht in das Wesen, die Substanz aufgenommen. Unglaublich aber ist es, daß die Christen selbst, theils direct, theils indirect, eingestanden haben, daß ihr höchstes, heiligstes Mysterium nur eine Illusion, eine Simulation ist. Eine Simulation, die übrigens schon dem durchaus unhistorischen*), theatralischen, illusorischen Evangelium Johannis zu Grunde liegt, wie dieß unter Anderm besonders aus der Auferweckung des Lazarus

---

*) Wegen dieser Behauptung verweise ich auf Lützelbergers Schrift: „Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen", und Bruno Bauers „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes" (III. B.).

hervorgeht, indem hier der allmächtige Gebieter über Tod und Leben offenbar nur zur Ostentation seiner Menschlichkeit sogar Thränen vergießet und ausdrücklich sagt: „Vater, ich danke Dir, daß Du mich erhöret hast, doch ich weiß, daß Du mich allezeit hörest, sondern um des Volks willen, das umher stehet, sage ich es, daß sie glauben.“ Diese evangelische Simulation hat nun die christliche Kirche bis zur offenbaren Verstellung ausgebildet. Si credas susceptionem corporis, adjungas divinitatis compassionem, portionem utique perfidiae, non perfidiam declinasti. Credis enim, quod tibi prodesse praesumis, non credis quod Deo dignum est. .... Idem enim patiebatur et non patiebatur. .... Patiebatur secundum corporis susceptionem, ut suscepti corporis veritas crederetur et non patiebatur secundum verbi impassibilem divinitatem. .... Erat igitur immortalis in morte, impassibilis in passione. .... Cur divinitati attribuis aerumnas corporis et infirmum doloris humani divinae connectis naturae? Ambrosius (de incarnat. domin. sacr. c. 4 u. 5). Juxta hominis naturam proficiebat sapientia, non quod ipse sapientior esset ex tempore .... sed eandem, qua plenus erat, sapientiam caeteris ex tempore paulatim demonstrabat. .... In aliis ergo non in se proficiebat sapientia et gratia. Gregorius in homil. quadam (bei Petrus Lomb. l. III. dist. 13. c. 1). Proficiebat ergo humanus sensus in eo secundum ostensionem et aliorum hominum opinionem. Ita enim patrem et matrem dicitur ignorasse in infantia, quia ita se gerebat et habebat ac si agnitionis expers esset. Petrus L. (ibid. c. 2.) Ut homo ergo dubitat, ut homo locutus est. (Ambrosius.) His verbis innui videtur, quod Christus non inquantum Deus vel Dei filius, sed inquantum homo dubitaverit affectu humano. Quod ea ratione dictum accipi potest: non quod ipse dubitaverit, sed quod modum gessit dubitantis et hominibus dubitare videbatur. Petrus L. (ibid. dist. 17. c. 2). Wir haben im ersten Theil unsrer Schrift die Wahrheit, im zweiten

die Unwahrheit der Religion oder vielmehr der Theologie dargestellt. Wahrheit ist nur die Identität Gottes und des Menschen — Wahrheit nur die Religion, wenn sie die menschlichen Bestimmungen als göttliche bejaht, Falschheit, wenn sie, als Theologie, dieselben negirt, Gott als ein andres Wesen sondernd vom Menschen. So hatten wir im ersten Theil zu beweisen die Wahrheit des Leidens Gottes; hier haben wir den Beweis von der Unwahrheit dieses Leidens, und zwar nicht den subjectiven, sondern den objectiven — das Eingeständniß der Theologie selbst, daß ihr höchstes Mysterium, das Leiden Gottes nur eine Täuschung, Illusion ist. Habe ich also falsch geredet, wenn ich sagte, das oberste Princip der christlichen Theologie sei die Hypokrisie? Läugnet nicht auch der Theanthropos, daß er Mensch ist, während er Mensch ist? O widerlegt mich doch!

Es ist daher die höchste Kritiklosigkeit, Unwahrhaftigkeit und Willkührlichkeit, die christliche Religion, wie es die speculative Philosophie gemacht hat, nur als Religion der Versöhnung, nicht auch als Religion des Zwiespalts zu demonstriren, in dem Gottmenschen nur die Einheit, nicht auch den Widerspruch des göttlichen und menschlichen Wesens zu finden. Christus hat nur als Mensch, nicht als Gott gelitten — Leidensfähigkeit ist aber das Zeichen wirklicher Menschheit — nicht als Gott ist er geboren, gewachsen an Erkenntniß, gekreuzigt; d. h. alle menschlichen Bestimmungen sind von ihm als Gott entfernt geblieben. Si quis non confitetur proprie et vere substantialem differentiam naturarum post ineffabilem unionem, ex quibus unus et solus extitit Christus, in ea salvatam, sit condemnatus. Concil. Later. I. can. 7. (Carranza.) Das göttliche Wesen ist in der Menschwerdung, ungeachtet der Behauptung, daß Christus zugleich wahrer Gott und wahrer Mensch gewesen, eben so gut entzweit mit dem menschlichen Wesen, als vor derselben, indem jedes Wesen die Bestimmungen des andern von sich ausschließt, obwohl beide, aber auf eine unbegreifliche, miraculöse, d. i. unwahre, der Natur des Verhältnisses, indem sie zu ein-

ander stehen, widersprechende Weise zu einer Persönlichkeit verknüpft sein sollen. Auch die Lutheraner, ja Luther selbst, so derb er sich über die Gemeinschaft und Vereinigung der menschlichen und göttlichen Natur in Christo ausspricht, kommt doch nicht über ihren unversöhnlichen Zwiespalt hinaus. „Gott ist Mensch und Mensch ist Gott, dadurch doch weder die Naturen, noch derselben Eigenschaften mit einander vermischt werden, sondern es behält eine jede Natur ihr Wesen und Eigenschaften." „Es hat der Sohn Gottes selbst wahrhaftig, doch nach der angenommenen menschlichen Natur gelitten und ist wahrhaftig gestorben, wiewohl die göttliche Natur weder leiden, noch sterben kann." „Ist recht geredet: Gottes Sohn leidet. Denn obwohl das eine Stück (daß ich so rede) als die Gottheit nicht leidet, so leidet dennoch die Person, welche Gott ist, am andern Stück als an der Menschheit; denn in der Wahrheit ist Gottes Sohn für uns gekreuzigt, das ist die Person, die Gott ist; denn sie ist, Sie (sage ich) die Person ist gekreuzigt nach der Menschheit." „Die Person ists, die alles thut und leidet, eins nach dieser Natur, das andre nach jener Natur, wie das alles die Gelehrten wohl wissen." Concordienbuch (Erklär. Art. 8). „Es ist Gottes Sohn und Gott selbst ermordet und erwürget; denn Gott und Mensch ist eine Person. Darum ist der Gott gekreuzigt und gestorben, der Mensch worden: nicht der abgesonderte Gott, sondern der vereinigte Gott mit der Menschheit: nicht nach der Gottheit, sondern nach der menschlichen Natur, die er angenommen." Luther (T. III. p. 502). So sind also nur in der Person, d. h. nur in einem Nomen proprium, nur dem Namen nach, aber nicht im Wesen, nicht in der Wahrheit die beiden Naturen zur Einheit verbunden. Quando dicitur: Deus est homo vel homo est Deus, propositio ejusmodi vocatur personalis. Ratio est, quia unionem personalem in Christo supponit. Sine tali enim naturarum in Christo unione nunquam dicere potuissem, Deum esse hominem aut hominem esse Deum. .... Abs-

tracta autem naturae de se invicem enuntiari non posse, longe est manifestissimum. .... Dicere itaque non licet, divina natura est humana aut deitas est humanitas et vice versa. J. F. **Buddei** (Comp. Inst. Theol. dogm. l. IV. c. II. §. 11). So ist also die Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens in der Incarnation nur eine Täuschung, eine Illusion. Das alte Dissidium von Gott und Mensch liegt auch ihr noch zu Grunde und wirkt um so verderblicher, ist um so häßlicher, als es sich hinter den Schein, hinter die Imagination der Einheit verbirgt. Darum war auch der Socinianismus nichts weniger als flach, wenn er wie die Trinität, so auch das Compositum des Gottmenschen negirte — er war nur consequent, nur wahrhaft. Gott war ein dreipersönliches Wesen und doch sollte er zugleich schlechthin **einfach**, ein ens simplicissimum sein, so läugnete die Einfachheit die Trinität; Gott war Gott-Mensch und doch sollte die Gottheit nicht von der Menschheit tangirt oder aufgehoben werden, d. h. **wesentlich** von ihr geschieden sein; so läugnete die Unvereinbarkeit der göttlichen und menschlichen Bestimmungen die Einheit der beiden Wesen. Wir haben demnach schon im Gott-Menschen selbst den Läugner, den Erzfeind des Gottmenschen, den **Rationalismus**, nur daß er hier zugleich noch mit seinem Gegensatze behaftet war. Der Socinianismus negirte also nur, was der Glaube selbst negirte, zugleich aber im Widerspruch mit sich wieder behauptete; er negirte nur einen Widerspruch, nur eine Unwahrheit.

Gleichwohl haben aber doch auch wieder die Christen die Menschwerdung Gottes als ein Werk der Liebe gefeiert, als eine Selbstaufopferung Gottes, als eine Verläugnung seiner Majestät — Amor triumphat de Deo — denn die Liebe Gottes ist ein leeres Wort, wenn sie nicht als wirkliche Aufhebung seines Unterschieds vom Menschen gefaßt wird. Wir haben daher im Mittelpunkt des Christenthums den am Schluß entwickelten Widerspruch von Glaube und Liebe. Der Glaube macht das Leiden Gottes zu einem Scheine, die Liebe zu einer

Wahrheit. Nur auf der Wahrheit des Leidens beruht der wahre, positive Eindruck der Incarnation. So sehr wir daher den Widerspruch und Zwiespalt zwischen der menschlichen und göttlichen Natur im Gottmenschen hervorgehoben haben, so sehr müssen wir hinwiederum die Gemeinschaft und Einheit derselben hervorheben, vermöge welcher Gott wirklich Mensch und der Mensch wirklich Gott ist. Hier haben wir darum den unwidersprechlichen, unumstößlichen und zugleich sinnfälligen Beweis, daß der Mittelpunkt, der höchste Gegenstand des Christenthums nichts andres als der Mensch ist, daß die Christen das menschliche Individuum als Gott und Gott als das menschliche Individuum anbeten. „Dieser Mensch gebohren von Maria der Jungfrauen ist Gott selbst, der Himmel und Erde erschaffen hat. Luther (T. II. p. 671). „Ich zeige auf den Menschen Christum und spreche: das ist Gottes Sohn." Derselbe (T. XIX. p. 594). „Lebendig machen, alles Gericht und alle Gewalt haben im Himmel und auf Erden, alles in seinen Händen haben, alles unter seinen Füßen unterworfen haben, von Sünden reinigen u. s. w. sind .... göttliche unendliche Eigenschaften, welche doch nach Aussage der Schrift dem Menschen Christo gegeben und mitgetheilt sind." „Daher gläuben, lehren und bekennen wir, daß des Menschen Sohn .... jetzt nicht allein als Gott, sondern auch als Mensch Alles weiß, Alles vermag, allen Creaturen gegenwärtig ist." „Demnach verwerfen und verdammen wir .... daß er (der Sohn Gottes) nach der menschlichen Natur der Allmächtigkeit und anderer Eigenschaften göttlicher Natur allerding nicht fähig sei." Concordienb. summar. Begr. u. Erklär. Art. 8. Unde et sponte sua fluit, Christo etiam qua humanam naturam spectato cultum religiosum deberi. Buddeus (l. c. l. IV. c. II. §. 17). Dasselbe lehren ausdrücklich die Kirchenväter und Katholiken. Z. B. Eadem adoratione adoranda in Christo est divinitas et humanitas. .... Divinitas intrinsece inest humanitati per unionem hypostaticam: ergo

humanitas Christi seu Christus ut homo potest adorari absoluto cultu latriae. Theol. Schol. (sec. Thomam Aq. P. Metzger. T. IV. p. 124.) Zwar heißt es: nicht der Mensch, nicht Fleisch und Blut für sich selbst, sondern das mit Gott verbundne Fleisch wird angebetet, so daß der Cultus nicht dem Fleische oder dem Menschen, sondern Gott gilt. Aber es ist hier wie mit dem Heiligen- und Bilderdienste. Wie der Heilige nur im Bilde, Gott nur im Heiligen verehrt wird, weil man das Bild, den Heiligen selbst verehrt, so wird Gott nur im menschlichen Fleische angebetet, weil das menschliche Fleisch selbst angebetet wird. Gott wird Fleisch, Mensch, weil schon im Grunde der Mensch Gott ist. Wie könnte es Dir nur in den Sinn kommen, das menschliche Fleisch mit Gott in so innige Beziehung und Berührung zu bringen, wenn es Dir etwas Unreines, Niedriges, Gottes Unwürdiges wäre? Wenn der Werth, die Würde des menschlichen Fleisches nicht in ihm selbst liegt, warum machst Du nicht andres, nicht thierisches Fleisch zur Wohnstätte des göttlichen Geistes? Zwar heißt es: der Mensch ist nur das Organ „in, mit und durch“ welches die Gottheit wirket „wie die Seele im Leibe“. Aber auch dieser Einwand ist durch das eben Gesagte schon widerlegt. Gott wählte den Menschen zu seinem Organ, seinem Leibe, weil er nur im Menschen ein seiner würdiges, ein ihm passendes, wohlgefälliges Organ fand. Wenn der Mensch gleichgültig ist, warum incarnirte sich denn Gott nicht in einem Thiere? So kommt also Gott nur aus dem Menschen in den Menschen. Die Erscheinung Gottes im Menschen ist nur eine Erscheinung von der Göttlichkeit und Herrlichkeit des Menschen. Noscitur ex alio, qui non cognoscitur ex se — dieser triviale Spruch gilt auch hier. Gott wird erkannt aus dem Menschen, den er mit seiner persönlichen Gegenwart und Einwohnung beehrt, und zwar als ein menschliches Wesen, denn was einer bevorzugt, auserwählt, liebt, das ist sein gegenständliches Wesen selbst; und der Mensch wird aus Gott erkannt, und zwar als ein göttliches Wesen, denn nur Gotteswürdiges,

nur Göttliches kann Object, kann Organ und Wohnsitz Gottes sein. Zwar heißt es ferner: es ist nur dieser Jesus Christus ausschließlich allein, kein andrer Mensch sonst, der als Gott verehrt wird. Aber auch dieser Grund ist eitel und nichtig. Christus ist zwar Einer nur, aber Einer für Alle. Er ist Mensch, wie wir, „unser Bruder und wir sind Fleisch von seinem Fleische und Bein von seinem Bein." Jeder erkennt daher sich in Christo, jeder findet sich in ihm repräsentirt. „Fleisch und Blut verkennt sich nicht." „In Jesu Christo unserm Herrn ist eines jeden unter uns Portion Fleisch und Blut. Darum wo mein Leib regirt, da gläube ich, daß ich selbst regiere. Wo mein Fleisch verkläret ist, da gläube ich, daß ich selbst herrlich bin. Wo mein Blut herrschet, da halte ich dafür, daß ich selbst herrsche." Luther (T. XVI. p. 534). Und so ist es denn eine unläugbare, unumstößliche Thatsache: die Christen beten das menschliche Individuum an als das höchste Wesen, als Gott. Freilich nicht mit Bewußtsein; denn dieß eben constituirt die Illusion des religiösen Princips. Aber in diesem Sinne beteten auch die Heiden nicht die Götterstatue an; denn auch ihnen war die Statue keine Statue, sondern der Gott selbst. Aber dennoch beteten sie eben so gut die Statue an, als die Christen das menschliche Individuum, ob sie es gleich natürlich nicht Wort haben wollen.

Der Mensch ist der Gott des Christenthums, die Anthropologie das Geheimniß der christlichen Theologie.

Die Geschichte des Christenthums hat keine andere Aufgabe gehabt, als dieses Geheimniß zu enthüllen — die Theologie als Anthropologie zu verwirklichen und erkennen. Der Unterschied zwischen dem Protestantismus und Katholicismus — dem alten, nur noch in Büchern, nicht mehr in der Wirk-

lichkeit existirenden Katholicismus — besteht nur darin, daß dieser Theologie, jener Christologie, d. h. (religiöse) Anthropologie ist. Der Katholicismus hat einen supranaturalistischen, abstracten Gott, einen Gott, der ein andres als ein menschliches, ein nicht menschliches, ein übermenschliches Wesen ist. Das Ziel der katholischen Moral, die Gottähnlichkeit besteht daher darin, nicht Mensch, mehr als Mensch — d. h. ein himmlisches, abstractes Wesen, ein Engel zu sein. Nur in der Moral aber realisirt, offenbart sich das Wesen einer Religion; nur die Moral ist das Kriterium, ob ein religiöses Dogma Wahrheit oder Chimäre ist. Also ist ein übermenschlicher, übernatürlicher Gott nur da noch eine Wahrheit, wo er eine übermenschliche, über- oder vielmehr widernatürliche Moral zur Folge hat. Der Protestantismus dagegen hat keine supranaturalistische, sondern eine menschliche Moral, eine Moral von und für Fleisch und Blut, folglich ist auch sein Gott, sein wahrer, wirklicher Gott wenigstens kein abstractes, supranaturalistisches Wesen mehr, sondern ein Wesen von Fleisch und Blut. „Diesen Trotz höret der Teufel ungern, daß unser Fleich und Blut Gottes Sohn, ja Gott selbst ist und regieret im Himmel über Alles." Luther (T. XVI. p. 573). „Außer Christo kein Gott ist, und wo Christus ist, da ist die Gottheit gantz und gar." Ders. (T. XIX. p. 403). Der Katholicismus hat sowohl in der Theorie, als in der Praxis einen Gott, der ungeachtet des Prädicates der Liebe, der Menschheit noch ein Wesen für sich selbst ist, zu welchem der Mensch daher nur dadurch kommt, daß er gegen sich selbst ist, sich selbst negirt, sein Fürsichsein aufgibt; der Protestantismus dagegen hat einen Gott, der, wenigstens in praxi, im Wesentlichen, nicht mehr ein Fürsichsein, der nur noch ein Sein für den Menschen, ein Sein zum Besten des Menschen ist; daher ist im Katholicismus der höchste Act des Cultus, „die Messe Christi", ein Opfer des Menschen — derselbe Christus, dasselbe Fleisch und Blut,

das am Kreuze, wird in der Hostie Gott geopfert — im Protestantismus dagegen ein Opfer, eine „Gabe Gottes": Gott opfert, gibt sich hin dem Menschen zum Genuße. (S. Luther z. B. T. XX. p. 259. T. XVII. p. 529.) Im Katholicismus ist die Menschheit die Eigenschaft, das Prädicat der Gottheit (Christi) —: Gott Mensch; im Protestantismus dagegen ist die Gottheit die Eigenschaft, das Prädicat der Menschheit (Christi) —: der Mensch Gott. „Das haben vor Zeiten die höchsten Theologi gethan, daß sie von der Menschheit Christi geflogen sind zu der Gottheit und sich alleine an dieselbige gehänget und gedachten, man müßte die Menschheit Christi nicht kennen. Aber man muß so steigen zu der Gottheit Christi und daran sich halten, daß man die Menschheit Christi nicht verlasse und zur Gottheit Christi allein komme. — Du sollst von keinem Gott, noch Sohn Gottes etwas wissen, es sey denn der, so da heiße, gebohren aus der Jungfrauen Marien und der da sey Mensch worden. — Wer seine Menschheit bekömmet, der hat auch seine Gottheit." Luther (T. IX. p. 592. 598)*). Oder kürzlich so: im Katholicismus ist der Mensch für Gott; im Protestantismus dagegen Gott für den Menschen**). „Jesus Christus unser Herr ist Uns empfangen, Uns gebohren, Uns gelitten, Uns gekreuzigt, Uns gestorben und begraben. Unser Herr ist uns zu Trost auferstanden von den Todten, sitzt Uns zu gute zur Rechten des allmächtigen Vaters, ist Uns zu Trost zukünftig zu richten die Lebendigen und die Todten. Das haben die heiligen Apostel und lieben Väter in ihrem Bekenntniß anzeigen wollen mit dem Wort: Uns und

---

*) An einer andern Stelle lobt daher Luther den h. Bernhard und Bonaventura deßwegen, daß sie die Menschheit Christi so hervorgehoben hätten.

**) Allerdings ist auch im Katholicismus, im Christenthum überhaupt Gott ein Wesen für den Menschen; aber der Protestantismus erst hat aus dieser Relativität Gottes das wahre Resultat — die Absolutheit des Menschen — gezogen.

Unsern Herrn, nemlich, daß Jesus Christus unser sey, der uns helfen wolle und solle." „Also daß wir die Worte nicht kalt über hin lesen oder sprechen und auf Christum allein deuten, sondern auch auf Uns." Luther (T. XVI. p. 538). „Ich weiß von keinem Gotte, denn der für mich gegeben ist." Ders. (T. III. p. 589). „Ist das nicht großes Ding, daß Gott Mensch ist, daß Gott sich dem Menschen zu eigen giebt und will sein seyn, gleichwie der Mann sich dem Weibe giebt und sein ist? So aber Gott unser ist, so sind auch alle Dinge unser." (T. XII. p. 283.) „Gott kann nicht ein Gott seyn der Todten, die nichts sind, sondern ist ein Gott der Lebendigen. Wo Gott wäre ein Gott der Todten, so wäre er eben als der ein Ehemann ist, der kein Eheweib hat, oder als der ein Vater ist, der keinen Sohn hat, oder als der ein Herr ist, der keinen Knecht hat. Denn ist er ein Ehemann, so muß er ein Eheweib haben. Ist er Vater, so muß er einen Sohn haben. Ist er Herr, so muß er einen Knecht haben. Oder wird ein gemahlter Vater, ein gemahlter Herr, das ist, nichts seyn." „Gott ist nicht ein Gott, wie der Heyden Götzen sind, ist auch nicht ein gemahlter Gott, der allein für sich sey und niemand habe, der ihn anruffe und ihm diene." „Ein Gott heißt, von dem man alles Guts gewarten und empfahen soll. .... Wenn er allein für sich im Himmel Gott wäre, zu dem man sich nichts Guts zu versehen hätte, so wäre er ein steinern oder ströhern Gott. .... Wenn er allein für sich säße im Himmel, wie ein Klotz, so wäre er nicht Gott." (T. XVI. p. 465.) „Gott spricht: Ich der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erden bin Dein Gott. .... Ein Gott aber seyn heißt so viel, als von allem Uebel und Unglück, so uns drücket, erlösen: als da ist die Sünde, die Hölle, der Tod ꝛc." (T. II. p. 327.) „Alle Welt heißt das einen Gott, darauf der Mensch trauet in Noth und Anfechtung, darauf er sich tröstet und verläßt, davon man alles Gute will haben und der hel-

fen könne. — So beschreibet die Vernunft Gott, daß er sey, was einem Menschen Hülfe thue, ihm nütze und zu gute gereiche. — Dieß siehest Du auch in diesem Texte: Ich bin der Herr Dein Gott, der ich Dich aus Egypten geführet habe. Da erzehlt er, was Gott sey, was seine Natur und Eigenschaft sey, nemlich, daß er wohlthue, erlöse aus Gefährlichkeiten und helfe aus Nöthen und allerley Widerwärtigkeiten." (T. IV. p. 236. 237.) Wenn nun aber Gott nur dadurch ein lebendiger, d. i. wirklicher Gott, nur dadurch überhaupt Gott ist, daß er ein Gott des Menschen, ein dem Menschen nützliches, gutes, wohlthätiges Wesen ist; so ist ja in Wahrheit der Mensch das Kriterium, das Maaß Gottes, der Mensch das absolute Wesen — das Wesen Gottes. Ein Gott allein für sich ist kein Gott — das heißt eben nichts andres als: ein Gott ohne den Menschen ist nicht Gott; wo kein Mensch, ist auch kein Gott; nimmst Du Gott das Prädicat der Menschlichkeit, so nimmst Du ihm auch das Prädicat der Gottheit; fällt die Beziehung auf den Menschen weg, so fällt auch sein Wesen weg.

Aber gleichwohl hat doch zugleich wieder der Protestantismus, in der Theorie wenigstens, noch hinter diesem menschlichen Gotte den alten supranaturalistischen Gott festgehalten. Der Protestantismus ist der Widerspruch von Theorie und Praxis; er hat nur das menschliche Fleisch, aber nicht die menschliche Vernunft emancipirt. Das Wesen des Christenthums, d. h. das göttliche Wesen widerspricht ihm zufolge nicht den natürlichen Trieben des Menschen — „darum sollen wir nun wissen, daß Gott die natürliche Neigung in dem Menschen nicht verwirft oder aufhebet, welche in der Natur in der Schöpfung eingepflanzet, sondern daß er dieselbige erwecket und erhält." Luther (T. III. p. 290). Aber es widerspricht der Vernunft, ist darum theoretisch nur ein Gegenstand des Glaubens. Das Wesen des Glaubens, das Wesen Gottes ist aber, wie bewiesen, selbst nichts andres als das außer

den Menschen gesetzte, außer dem Menschen vorgestellte Wesen des Menschen. Die Reduction des außermenschlichen, übernatürlichen und widervernünftigen Wesens Gottes auf das natürliche, immanente, eingeborne Wesen des Menschen ist daher die Befreiung des Protestantismus, des Christenthums überhaupt von seinem Grundwiderspruch, die Reduction desselben auf seine Wahrheit — das Resultat, das nothwendige, unabweisbare, ununterdrückbare, unumstößliche Resultat des Christenthums.

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

JUN 30 1943

Digitized by Google

Digitized by Google